BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

ZWEITER BAND.

MÜNSTER 1898.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

I. MATTHIAS BAUMGARTNER: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne.

II. MAX DOCTOR: Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht.

III. GEORG BÜLOW: Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, herausgegeben und philosophiegeschichtlich untersucht. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae.

IV. M. BAUMGARTNER: Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt.

V. ALBINO NAGY: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq Al-Kindî. Zum ersten male herausgegeben.

VI. CLEMENS BAEUMKER: Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten male vollständig herausgegeben und besprochen.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER.
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT 1.

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER, DIE ERKENNTNISLEHRE DES WILHELM VON AUVERGNE.

MÜNSTER 1893.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE ERKENNTNISLEHRE

DES

WILHELM VON AUVERGNE.

DARGESTELLT

VON

DR. MATTHIAS BAUMGARTNER.

MÜNSTER 1893.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorrede.

Die folgende Untersuchung befaßt sich mit der Aufgabe, den Fortgang des mittelalterlichen Denkens an der Hand eines bestimmten Autors und an einem speziellen Problem aufzuzeigen. Wilhelm von Auvergne steht in der Mitte jener Zeit, in welcher die christliche Wissenschaft zur Bildung und Philosophie der Araber Stellung nehmen mußte. Es galt, das Neue aufzufassen, es zu begreifen und zu prüfen; es galt aber ebensosehr, die altererbten Gedanken früherer Jahrhunderte, seit Augustinus, nicht preiszugeben. Das Alte mit dem Neuen in Einklang zu setzen, Aristoteles oder Avicenna mit Augustin in Harmonie zu finden, das ist das leitende Bestreben Wilhelms. Überall, auch dort, wo ein Kompromiß eingegangen wird, gewinnen noch die alten Anschauungen die Oberhand. Das mußte aber auch der naturgemäße Gang sein. Die bisherige Wissenschaft konnte nicht urplötzlich aristotelisch werden. Das war Sache von Jahrzehnten und Werk einer jüngeren Generation.

Dieses Ringen der von Augustinus sich herdatierenden Gedanken mit den aristotelisch-arabischen Anschauungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre soll in den folgenden Seiten zur Darstellung kommen.

Wenn auch die Leistung hinter dem Wollen zurückgeblieben ist, so wagen wir es doch, unseren bescheidenen „Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" der Öffentlichkeit zu übergeben.

Inhaltsangabe.

Wilhelm war geboren[1]) zu Aurillac in der Auvergne, woher er auch den einen seiner Beinamen erhielt. Das Jahr seiner Geburt und seine Abstammung sind unbekannt. Auch über seine Lehrer und seine Jugendbildung[2]) wird nichts Zuverlässiges berichtet. Nur soviel enthalten die Angaben übereinstimmend, dass Wilhelm frühzeitig seine Vaterstadt verliess, um in Paris den Studien zu obliegen. Seine Fortschritte und die Überlegenheit seines Geistes verschafften ihm bald einen Lehrstuhl in den Artes und später in der Theologie. Mit dem Jahre 1228 eröffnete sich ihm eine neue Sphäre der Thätigkeit. Der bisherige Lehrer an der Universität bestieg den Bischofsstuhl von Paris, weshalb er auch Wilhelm von Paris genannt wird. Von nun an finden wir seinen Namen mit allen wichtigen Ereignissen verknüpft, welche die Universität und das wissenschaftliche Leben der folgenden zwei Jahrzehnte betrafen oder mit den kirchlichen und öffentlichen Verhältnissen im Zusammenhange standen. Hatte Wilhelm als Lehrer durch seine Wissenschaft geglänzt, so erwies er sich auf dem Bischofsstuhl nicht minder als Mann der That und des praktischen Lebens. Er starb am 30. März 1249[3]) und erhielt in der Abtei St. Victor seine letzte Ruhestätte.

---

[1]) Für die Biographie Wilhelms vgl. Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis, Paris 1666, Tom. III, p. 123 und 213; Histoire littéraire de la France, Tom. XVIII, p. 357 ff. Noël Valois, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228—1249), sa vie et ses ouvrages, Paris 1880.

[2]) Hauréau (Nouvelle Biographie Générale, Paris 1858, Tom. 22, p. 687) vermutet, daß er in der Schule von St. Victor seine Bildung empfangen habe. Ein gewisser mystischer Zug in seinen Schriften könnte wirklich darauf hinweisen; doch ist wohl eher an die Schule von Notre-Dame als Bildungsstätte zu denken, da zu St. Victor nur ein Hausstudium bestand, das zudem in der Zeit, als Wilhelm seine Studien vollendete, stark im Verfall war; vgl. H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400, Bd. I. Berlin 1885, S. 673.

[3]) Du Boulay, a. a. O. S. 213 und andere, wie Jourdain, Werner, haben das Jahr 1248. Nach Histoire litt. a. a. O. S. 361 stammt die abweichende Angabe daher, daß im letztern Fall das Jahr erst mit Ostern begonnen wird, welches damals auf den 4. April fiel.

Wilhelm von Auvergne steht im Anfange jener merkwürdigen, für die mittelalterliche Wissenschaft so bedeutsam gewordenen Bewegung, welche die Philosophie des Aristoteles in den Gedankenkreis der christlichen Schulen einführte. Seine zahlreichen Werke lassen deutlich den Beginn eines neuen geistigen Lebens mit neuen, bisher nicht gekannten Fragen und Problemen erkennen. In mehreren Gesamtausgaben [1]) erschienen, repräsentieren sie ein achtungswertes Maß von Geisteskraft, welche die meisten der Zeitgenossen überragte. Unserem Zwecke entsprechend schließen wir die rein theologischen Schriften von unserer Betrachtung aus und beschränken uns auf die Angabe und kurze Charakteristik der vorwiegend philosophischen Weıke des mittelalterlichen Scholastikers.

Als erste derartige Schrift muß „De trinitate" [2]) bezeichnet werden. Sie enthält trotz ihres theologischen Titels in den ersten 13 Kapiteln die philosophische Gotteslehre, den Beweis für die Existenz Gottes, die Ableitung der göttlichen Attribute und die Lehre vom Ursprunge der Dinge aus Gott. Der übrige Teil beschäftigt sich mit Spekulationen über die Trinität, wobei jedoch manche Bemerkungen über das menschliche Erkennen eingeflochten werden. „De trinitate" bildet den ersten Teil des „Magisterium sapientiale ac divinale" oder „der ersten Philosophie", [3]) Bezeichnungen, welche eine offenbare Nachbildung der betreffenden durch die Araber überlieferten aristotelischen Termini verraten.

Ihre Fortsetzung findet diese erste Philosophie in einem zweiten Teil durch das große, später abgefaßte Werk „De Universo". [4]) Es ist schwer, eine treffende, enggefaßte Charakte-

---

[1]) Die früheste Ausgabe wurde 1496 zu Nürnberg veranstaltet, eine zweite 1591 zu Venedig. Die letzte, trotz aller Verbesserungen und Ergänzungen noch sehr mangelhafte, Ausgabe erschien zu Orléans 1674 in zwei Folio-Bänden. Der zweite enthält als Supplement die von dem Kanonikus Blaise Leféron in der Bibliothek zu Chartres damals neu aufgefundenen Tractate (de trinitate, de anima, de poenitentia und de collatione et singularitate beneficiorum). Unseren Citaten liegt die Ausgabe vom Jahre 1674 zu Grunde.

[2]) Opp. omn. II, Suppl. p. 1—64.

[3]) Praefatio ad Supplementum p. 1.

[4]) Opp. omm. I, p. 593—1074.

ristik von dieser eigentümlichen Schrift zu geben, welcher kaum eine andere ähnliche an die Seite gestellt werden kann. Sie ist kein Sentenzenbuch im Sinne jener des zwölften Jahrhunderts; sie ist aber auch keine theologische Summe nach Art der scholastischen Werke der nächsten Zeit, wie Rousselot meint.[1]) Ein großer Gedanke leitete Wilhelm bei Abfassung dieses Werkes. Er wollte die Weltanschauung seiner Zeit durch philosophische Beweisführung begründen. „De Universo" sollte den Absichten des Verfassers gemäß von dem Seienden[2]) handeln von dem Seienden, insofern es ein zusammengehöriges, wohlgegliedertes Ganzes bildet, also die Gesamtheit der geschöpflichen Dinge und ihre allgemeinsten Beziehungen umfaßt. Die Stellung der Aufgabe in dieser Formulierung ist jedenfalls neu, und es scheint fast, als ob Wilhelm jenen Gedanken des Aristoteles verwertet hätte, wo dieser als den Gegenstand der Metaphysik das Seiende als solches bezeichnet. Ein auszeichnendes Merkmal muß ferner auch in der Forderung einer streng wissenschaftlichen Begründung erblickt werden, wie nicht minder in der eingehenden Berücksichtigung aller bis dahin bekannt gewordenen philosophischen Systeme. Gerade in letzter Hinsicht verdient Wilhelms Werk besondere Beachtung.

Außer Gott und der Welt fällt noch ein anderer Gegenstand in den Kreis der ersten Philosophie, nämlich die Wissenschaft von der Seele. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit[3]) der bisherigen Resultate in der Seelenlehre veranlaßt Wilhelm zur Abfassung eines eigenen Traktates[4]) über dieses Thema. „De anima" steht in den wesentlichen Punkten vollständig auf dem Boden der psychologischen Lehren der augustinischen Vorzeit.

---

[1]) Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1845, Tom. II, p. 612. Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, IV, S. 346, hat hierüber entschieden richtiger geurteilt.

[2]) De Un. I. prooemium: Scientia de universo est scientia de ipso per modum quo est universum h. e. de his, quae sunt, et per modum istum videlicet inquantum est universum; et hoc nominabo et numerabo et prosequar inquisitione perscrutata per vias probationum et declarationum.

[3]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2). Die eingeklammerte Ziffer bezeichnet die Columne der betreffenden Seite.

[4]) Opp. omn. II, p. 65—228.

Aber deutlich zeigt sich auch auf diesem Gebiete der Einfluß einer fremden Philosophie.[1]) Probleme werden aufgegriffen, welche der aristotelischen Seelenlehre angehören.

Einen eigenartigen Charakter trägt die kleine Abhandlung „De immortalitate animae“,[2]) welche als eine Art von Ergänzung zu der Schrift „über die Seele“ angesehen werden muß und eine Reihe von Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele enthält. Wie schon von anderer Seite hervorgehoben ist,[3]) und wie ich auf Grund einer mir zur Verfügung stehenden Abschrift aus der Handschrift 16613 der Pariser Nationalbibliothek bestätigen kann, bietet nämlich Wilhelm's Schrift nichts, als die Überarbeitung der gleichnamigen Schrift des Archidiakons von Toledo, Dominikus Gundisalvi,[4]) welche ihrerseits eine hie und da erweiterte freie Übersetzung einer verlorenen Schrift des Avencebrol (Ibn Gebirol) darstellen dürfte.[5]) Trotz dieses Verhältnisses wird es indes gestattet sein, Wilhelm's Schrift „de immortalitate“, deren Echtheit noch kürzlich durch Valois[6]) dargethan wurde, als Beleg für die eigenen Anschauungen des Auvergners zu benutzen; denn derselbe hat eben durch diese Überarbeitung die fremden Ansichten als von ihm selbst recipierte bezeugt. Übrigens ist in der folgenden Darstellung die Schrift über die Unsterblichkeit nur in sekundärer Weise als Quelle herangezogen worden.

Dies sind im einzelnen die Schriften, in welchen Wilhelm

[1]) Die Vermutung Werners (Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Wien 1873, S. 40), daß Wilhelm aus einer gleichnamigen Schrift Avencebrols geschöpft habe, hält Guttmann (Revue des études juives, Tom. XVIII, p. 253, Anm. 3) für unbegründet.

[2]) Opp. omn. I, 329—336. Vgl. Supplem., Ende der Vorrede.

[3]) A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891, S. 58—62. 119.

[4]) Über Dominicus Gundisalvi vgl. Paul Correns, die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891, in Bd. I. der „Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker“, S. 31 ff., woselbst auch die weitere Litteratur angegeben ist. — Den Anfang der Schrift Gundisalvis De immortalitate animae druckt A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, éd. 2, Paris 1843, S. 450 f., ab.

[5]) Loewenthal a. a. O.

[6]) Valois a. a. O. S. 167.

vornehmlich seine philosophischen Anschauungen niedergelegt hat. Ein gewisser Plan in der Anordnung der Reihenfolge läßt sich nicht verkennen. Was die christliche Wissenschaft der ersten Hälfte des Mittelalters über Gott, über die Welt und die Seele gedacht, das finden wir hier zusammengefaßt vor uns. Aber bereits kommen allenthalben neue, fremde Gedankenelemente zur Geltung. Die aristotelische Philosophie und ihre Verwendung durch die christlichen Denker steht bei Wilhelm in ihrem ersten Stadium. Der Pariser Universitätslehrer des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts kennt die sämtlichen Schriften des Aristoteles teils in griechisch-lateinischen, teils in arabisch-lateinischen Übersetzungen; [1]) er hat Kenntnis von einer Anzahl arabischer Philosophen; [2]) er benützt den Moses Maimonides und den Avencebrol, [3]) den er wegen des christlichen Anstrichs seiner Lehre vom „Worte" Gottes für einen Bekenner des Christentums hält; [4]) er entlehnt endlich manchen Gedanken dem „Liber de causis" [5]) und anderen mystischen Schriften, worunter besonders jene des „Ägyptischen" Philosophen Mercurius [6]) erwähnt werden. Aristoteles selbst gilt zwar als der Urheber [7]) des peripatetischen Lehrsystems und als ein Mann, der in der Ergründung der Naturdinge und in jeglicher Wissenschaft Großes

---

[1]) Jourdain a. a. O. S. 289.

[2]) Jourdain a. a. O. S. 298 f. Valois a. a. O. S. 205 f.

[3]) Guttmann, Revue des études juives Tom. XVIII. p. 243 ff. Ders., Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), Göttingen 1889, S. 54 ff.

[4]) De Un. I. p. I. c. 26, p. 621 (2). Vgl. Guttmann a. a. O. S. 55.

[5]) Wenn Wilhelm dieses Buch citiert, so geschieht es mit dem Ausdruck „dicit philosophus". De Un. II. p. I. c. 39, p. 839 (1). De an. VII. 6, p. 211 (2).

[6]) Drei Bücher schreibt Wilhelm diesem Autor zu: liber de deo deorum (de anima, prologus, p. 65, de leg. p. 66 (2), de vit. et pecc. p. 268 (1), de Un. I. p. III. c. 21, p. 787, ebd. II. p. III. c. 22, p. 1060 (2), mit dem der Asklepius des Apulejus gemeint ist (vgl. das wörtliche Citat de leg. c. 23, p. 66 (2) aus Apulej. Ascl. c. 23—24; 27—28; ed. Goldbacher p. 45, 18—19; 46, 9—11; 12—13; 13-15; p. 58, 16—24; 59, 15—20; s. auch unten S. 21, Anm. 6), und mit dem der liber de verbo perfecto s. logos telios (de un. I. p. I. c. 26, p. 621) identisch sein dürfte; ferner liber de captionibus animalium et ferarum (de Un. II. p. II. c. 76, p. 930 (1), aus dem er seine nicht gar seltenen Bemerkungen über die instinktiven Thätigkeiten im Tierreich genommen haben mag; endlich liber septem planetarum (De Un. II. p. II. c. 37, p. 881 (2); ebd. c. 100, p. 953).

[7]) De Un. II. p. I. c. 45, p. 843 (1).

geleistet habe, allein er tritt nicht in jenem Grade in den Vordergrund, wie dies bei den späteren Scholastikern der Fall war. Mit welchem Maßstabe Wilhelm noch den griechischen Philosophen bemißt, dafür zeugt die tadelnde Bemerkung, daß Aristoteles nicht, wie es sich für einen solchen Mann geziemt hätte, die Bücher der Hebräer und der Magier gelesen habe.[1]) Dieses Urteil unseres Scholastikers verrät nicht blos den der ganzen Zeit eigentümlichen Mangel an geschichtlichem Verständnis; es zeigt auch, wie wenig Wilhelm von dem Geiste der aristotelischen Philosophie selbst in sich aufgenommen hatte. Bei aller freundlichen Stellungnahme zu Aristoteles, welchem man in richtig erkannten Meinungen folgen solle,[2]) beschränkt sich die Verwertung der aristotelischen Philosophie in den Werken Wilhelms auf ein fragmentarisches Herausgreifen einzelner Sätze und Gedanken, ohne das System in seinen Grundbegriffen zu erfassen. Von einer Paraphrasirung oder Kommentirung eines aristotelischen Textes findet sich keine Spur. So erscheint die Arbeit unseres Autors mehr als Stückwerk, und sein unmethodisches Verfahren konnte keinen durchschlagenden Einfluß auf die Umgestaltung des Lehrgehaltes selbst gewinnen.

Von dem soeben dargelegten Gesichtspunkt aus läßt sich nun vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Schluß ziehen auf die Abfassungszeit der in Frage stehenden Werke. Jourdain[3]) behauptet, Wilhelm habe um das Jahr 1240 geschrieben. Hätte aber unser Scholastiker wirklich um jene Zeit, zu welcher auch Alexander von Hales[4]) an seiner „Summa universae theologiae" arbeitete, seine Bücher abgefaßt, so wären sie inhaltlich und methodisch anders ausgefallen. Sie müßten unseres Erachtens in Bezug auf philosophischen Fortschritt eine ungleich größere Ähnlichkeit mit dem genannten Werke aufzuweisen haben. Der Einwand, welcher gegen die frühere Abfassung der fraglichen Schriften aus dem bekannten Bücherverbot vom Jahre

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 45, p. 843 (1).

[2]) De an. II. 12, p. 82 (2): sic suscipiendus est, id est sustinendus (Aristoteles) in eis omnibus, in quibus recte sensisse invenitur.

[3]) Jourdain a. a. O. S. 211.

[4]) Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, 1888, S. 16.

1210 [1]) und dessen wiederholter Erneuerung entnommen werden könnte, vermag eine derartige Annahme kaum zu entkräften. Denn so sehr man auch über die Auslegung und die Verbindlichkeit [2]) jener Censuren verschiedener Meinung sein kann, soviel muß jedenfalls zugegeben werden, daß eine vorsichtig den Wahrheitsgehalt prüfende Beschäftigung und eine dementsprechende schriftliche Verwertung niemals und hinsichtlich keines aristotelischen Textes untersagt sein konnte. Sonst hätte es unmöglich zu der von der kirchlichen Autorität angestrebten Reinigung jener physischen und metaphysischen Schriften und zu deren Einbürgerung in den christlichen Schulen kommen können. Daß Wilhelm seine Werke früher niederschrieb, als Jourdain annahm, dafür spricht ferner auch die energische Stellungnahme gegen die manichäischen Irrtümer der Katharer. In den ersten [3]) Kapiteln von „De Universo" sucht er in der ausführlichsten Weise den Hauptsatz [4]) dieser Sekte, die Annahme eines guten und eines bösen Prinzipes, zu widerlegen. Aus dieser eingehenden Polemik sowie aus einer am Anfang derselben gemachten Bemerkung, welche die Irrlehren der Katharer als noch höchst gefährlich darstellt [5]) und von dem Vorgehen der kirchlichen und weltlichen Autorität als von gegenwärtig sich abspielenden Ereignissen zu sprechen scheint, läßt sich schließen, daß die Zeit, in der Wilhelm seine Feder führte, jenen Wirren nicht gar zu ferne stehen kann. Nun fällt aber der letzte Kreuzzug gegen die Irrlehrer im südlichen Frankreich in das Jahr 1213 [6]). Damit hatte die Bewe-

---

[1]) Bardenhewer, die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg 1882, S. 212 ff.

[2]) Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstädt 1875, S. 20 ff.

[3]) De Un. I. p. I. c. 2—11.

[4]) De Un. I. p. I. c. 2, p. 594 (2): Hic ergo seductor (Manes) et falsiloquens (gegen fasiloquens des Textes) posuit duo esse principia, duos esse deos, et nominavit alterum deum lucis et deum benignum, alterum vero deum tenebrarum et deum malignum.

[5]) De Un. I. p. I. c. 2, p. 594 (1): coepit error iste fere cum ipsa lege Christianorum fuitque et est adhuc non solum perniciosissimus, sed etiam pestilentissimus: quapropter ipsum etiam gladio et igne persequi et exterminare usque hodie (gens Christianorum) non desistit.

[6]) Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mainz 1884, S. 523 f.

gung ihren Höhepunkt erreicht und die Gefahr, welche Wilhelm andeutet, war, wenn auch nicht ganz abgewendet, doch bedeutend herabgemindert. Bringt man also die angeführten Äußerungen mit den geschichtlichen Thatsachen in Verbindung, so ergiebt sich, daß unser Autor wenigstens „De Universo" um das Jahr 1213 begonnen haben konnte. Eine ähnliche, hinsichtlich der Zeitangabe aber weniger bestimmt lautende Bemerkung,[1]) die ebenfalls von einer Verfolgung der Katharer redet, deutet darauf, daß auch „de anima" zu einer Zeit geschrieben sei, wo die Irrlehre noch offene Anhänger fand, also nicht gar zu lange nach den vorhin genannten Kriegen. Da nun „de trinitate", wie schon früher erwähnt, vor den beiden letzten Schriften abgefaßt wurde, so dürfte Wilhelm seine philosophischen Werke kurz vor 1213 begonnen und dieselben in den zwanziger Jahren, noch vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl, vollendet haben.[2]) Hiermit findet dann auch die oben besprochene geringwertige Ausbeutung speziell der aristotelischen Philosophie in den genannten Werken ihre Erklärung.

Was schießlich die Beachtung anlangt, welche unser Autor bisher in der Geschichte der Philosophie gefunden hat, so bringt französischerseits weitaus den besten und gründlichsten Bericht die Histoire littéraire.[3]) Nach Angabe der Biographie folgen von jedem einzelnen Werke kurze Skizzen. Jourdain[4]) untersuchte, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, den Ursprung und die Art der von Wilhelm benutzten aristotelischen Texte und stellt die sonstigen bei Wilhelm citierten Autoren zusammen. Die Angaben Hauréau's[5]) über die Schrift „De Universo" sind im ganzen Wiederholungen aus der Histoire littéraire. Seine eigenen Erörterungen beziehen sich vorwiegend

[1]) De an. VII. 8, p. 124 (2): Quidam vero erronei, quos gens Christianorum non immerito gladio et igne prosequitur, posuerunt eas (animas) esse daemones incarceratos.

[2]) Die gleiche Ansicht vertritt auch Valois a. a. O. S. 238, Anm. 1.

[3]) Histoire littéraire de la France, Tom. XVIII, p. 357 ff. Kleinere Artikel bringen Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1845, Tom. II, p. 612; Nouvelle Biographie Générale, Paris 1858, Tom. XXII, p. 687 ff.

[4]) Jourdain, a. a. O. S. 289 und 298—299

[5]) Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, Tom. I. p. 432 ff. Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872 ff. T. II, 1, p. 142—170.

auf die Erkenntnislehre. Unrichtig ist es indes, wenn der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie in der Speculation des mittelalterlichen Denkers einen kühnen Idealismus nach dem Muster von Joh. Gottlieb Fichte erblickt. Die Arbeit von Valois[1]) trägt einen vorwiegend literarhistorischen Charakter. Von den Deutschen hat, neben Tiedemann,[2]) Stöckl[3]) versucht, eine Gesamtdarstellung von Wilhelms Philosophie zu geben. Werner veröffentlichte eine eigene Abhandlung[4]) über dessen psychologische Lehren und behandelte in einer besonderen Schrift[5]) seine Beziehungen zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts und zu den Lehren der Araber und Avencebrols. Neuestens hat noch Guttmann[6]) das Verhältnis Wilhelms zur jüdischen Philosophie hervorgehoben.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen über die Schriften des nachmaligen Bischofs von Paris und deren Stellung in der Entwickelung des mittelalterlichen Denkens können wir zu unserem eigentlichen Gegenstande übergehen. Als Thema der folgenden Abhandlung sollen die erkenntnistheoretischen Lehren aus dem Gedankenstoffe Wilhelms herausgegriffen und im Zusammenhang zur Darstellung gebracht werden.[7]) — Keiner der früheren Scholastiker verfolgte die Vorgänge des Erkenntnislebens mit solchem Interesse wie Wilhelm. Er war der erste unter den christlichen Denkern des Mittelalters, welcher mit voller Bestimmtheit die Frage nach der Entstehung des Wissens sich

---

[1]) S. oben S. 1, Anm. 1.

[2]) Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie. Marburg 1795, IV, S. 344 ff.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1865, II, S. 326 ff.

[4]) Werner, die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, Wien 1873 (auch Sitzungsb. d. phil. hist. Klasse d. kk. Akademie d. Wiss. B. 73, S. 257 ff.).

[5]) Werner, Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, Wien 1873 (Sitzungsberichte der phil. hist. Klasse d. kk. Akad. d. Wiss., B. 74, S. 119 ff.).

[6]) Guttmann, die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avencebrol), Göttingen 1889, S. 54 ff., und schon früher in: Revue des études juives, Paris, Tom. XVIII, p. 243 ff.

[7]) Hauréau, Werner und Valois haben in ihren kurz vorhin angeführten Werken bereits einigermaßen die Erkenntnistheorie berücksichtigt, aber eine eingehende Behandlung dieses Gegenstandes ist bei ihnen nicht zu finden.

stellte und eine Erklärung der Erkenntnisthatsachen zu geben versuchte. Wie kam aber Wilhelm dazu, diese Frage überhaupt aufzuwerfen, nachdem es Jahrhunderte lang nicht mehr der Fall gewesen?

Die nächste Veranlassung hiezu bot ihm die Bekanntschaft mit den arabischen Philosophen. Die christliche Spekulation war mit den Arabern zunächst nicht auf dem theoretischen Gebiete der Ontologie zusammengetroffen — dieses blieb einer späteren Zeit vorbehalten —, sondern in Fragen über die Entstehung und Dauer der Welt, über die Natur der rein immateriellen Substanzen und der menschlichen Seelen. Fast die gesamte Polemik Wilhelms in „De Universo" und „De anima" gruppiert sich um die genannten Punkte. Aber gerade die Bekämpfung jener Lehren, welche die arabischen Peripatetiker unter Nachwirkung des Neuplatonismus hinsichtlich der rein geistigen Wesen, der Intelligenzen, und bezüglich der menschlichen Seelen ausgebildet hatten, machte von Seite der christlichen Denker ein allseitiges und tieferes Eingehen auf die Vorgänge des Erkennens notwendig. Denn nach der Meinung der Araber[1]) erzeugen die zehn Intelligenzen lediglich durch einen Erkenntnisakt in absteigender Reihe die eine die nächstfolgende nebst der entsprechenden Sphäre und der dazu gehörigen Himmelsseele, bis herab zum letzten Gliede der Entwickelung, zur gesamten irdischen Körperwelt. Die Psychologie sodann war zum größten Teil aufgegangen in einer phantastischen Erklärung der menschlichen Erkenntnisprocesse durch ein oder mehrere außerhalb der Seele stehende, geistige Wesen.[2]) Sollten diese Lehren eine Widerlegung finden, so konnte dies nur geschehen durch eine ernsthafte Berücksichtigung der Erkenntnisthätigkeiten selbst. Hiebei vermochten die Werke des Aristoteles die besten Dienste zu leisten. Allein erst allmählich gelang es den Vertretern der christlichen Wissenschaft, den ächten Aristoteles von dem unächten zu scheiden und von dorther die Waffen gegen die Araber zu holen.

---

[1]) Vgl. Werner, Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts, S. 26 u. 27.

[2]) Über diese Theorien der arabischen Philosophen vgl. auch Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός, Mainz 1867, S 8—23.

Wilhelm nun führt noch größtenteils mit den alten Mitteln, welche ihm die Psychologie der früheren Jahrhunderte an die Hand gab, den Kampf. Nur einige Gedanken von Wert entnimmt er dem Aristoteles. Was wir früher gesagt, trifft besonders bei der Erkenntnislehre zu; sie ist im Vergleich zu den Leistungen der Blütezeit, wo Albertus Magnus und Thomas von Aquin die Gedanken des Stagiriten in erkenntnistheoretischen Dingen mit Meisterschaft wiedergeben, nur ein Stückwerk zu nennen. Seine Behandlung der Erkenntnisfragen entbehrt jeder einheitlichen Darstellung, und die betreffenden Erörterungen finden sich an den verschiedensten Stellen zerstreut. Er kennt noch nicht den Weg, welcher durch Aristoteles schon vorgezeichnet war. Dies darf aber sicherlich als sein Verdienst in Anspruch genommen werden, daß er die zu seiner Zeit auftauchenden Erkenntnisfragen aufgegriffen und in Fluß gebracht hat. Soviel zur vorläufigen Orientierung über die Motive, welche Wilhelm zu seinen erkenntnistheoretischen Erörterungen hindrängten, und über die Art und Weise, wie er die einschlägigen Fragen zu lösen suchte.

In Anlehnung an Aristoteles nimmt unser Autor die alte Scheidung des Erkenntnisgebietes in eine sinnliche und eine geistige Thätigkeit auf. Wir haben demgemäß zu handeln von der sinnlichen und von der intellektiven Erkenntnis. Den genannten Abschnitten lassen wir in einem ersten Teil eine knappe Darlegung jener Punkte aus der Psychologie vorangehen, welche der Erkenntnislehre zur näheren Beleuchtung dienen können.

I.

Psychologische Vorfragen.

Der angehende Kenner des Aristoteles leitet seine Abhandlung „de anima" ein mit erläuternden Bemerkungen zur aristotelischen Definition[1]) von der Seele. Er entnimmt dieselbe

---

[1]) De an. I. 1, p. 65: Anima igitur est, prout definit Aristoteles, „perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis."

einer aus dem Griechischen stammenden lateinischen Übersetzung.[1]) Wenn aber Wilhelm diese berühmte Formel des Aristoteles an die Spitze seiner psychologischen Erörterungen stellt, so verhehlt er nicht, daß er mit einem gewissen Selbstbewußtsein und mit dem Gefühl[2]) der geistigen Selbständigkeit dieser Definition und ihrem Autor gegenüberstehe. Zwar nimmt er, dem Zuge der Zeit folgend, die neuen Termini in die Psychologie auf, ohne aber den charakteristischen Sinn, welchen sie im Systeme des Stagiriten haben, damit zu verbinden. Mit der wünschenswertesten Klarheit tritt sein eigentlicher Standpunkt hervor in einer fast unmittelbar nach jenen Erörterungen sich findenden Bestimmung[3]) der menschlichen Seele, welche vollständig, wie er selbst zugiebt, im Geiste der früheren, in der ersten Hälfte des Mittelalters gebräuchlichen Definitionen gehalten ist.[4])

Wilhelm kommt es bei der Entwickelung seiner psychologischen Ansichten vor allem auf die Feststellung der Substanzialität, Unteilbarkeit und Einfachheit des Seelenwesens an. Die Seele ist ihm eine völlig einfache, immaterielle, lebendige Substanz, welche nach ihrem ganzen Sein und den Eigenschaften dieses Seins im direkten Gegensatz zum Körper steht.[5]) Leib und Seele sind beide völlig selbständige, in ihrem Sein von einander unabhängige Substanzen. Es braucht kaum der Erwähnung, daß dieser Seelenbegriff von dem aristotelischen grundverschieden ist und auf Augustinus zurückgeht.

---

[1]) Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne, S. 3, hat unrichtig: aus einer arabisch-lateinischen Übersetzung; vgl. Jourdain, Recherches critiques, S. 290—292.

[2]) De an. I. 1, p. 65: Non intret autem in animum tuum, quod ego velim uti sermonibus Aristotelis tamquam authenticis ad probationem eorum, quae dicturus sum.

[3]) De an. I. 3, p. 67 (1): Nemo autem locutus est de anima humana, qui illam non intelligat per hanc rationem seu descriptionem et qui eam non nominet „substantiam viventem, incorpoream, intelligentem et scientem per se et proprie, totumque hominem, hoc est omnia interiora hominis et exteriora, regentem."

[4]) Vgl. hierüber die Schrift Werners: Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis zu Albertus Magnus, Wien 1876.

[5]) De an. VI. 13, p. 83 (2): Quod autem ita ab invicem discrepantes sint substantia spiritualis et substantia corporalis et earum utrarumque dispositiones, ut praedixi, exemplo uno manifestum est.

Mit vollster Deutlichkeit kommt nun diese Abweichung da zur Geltung, wo es sich um das Verhältnis von Leib und Seele handelt. Aristoteles hatte die Begriffe von Materie und Form, in welchen er der ursprünglichen Ableitung gemäß die realen Bestandteile[1]) aller körperlichen Dinge erblickte, auch auf das biologische Gebiet übertragen. Als Form des Körpers[2]) aber erscheint bei ihm die zugleich als vegetative fungierende sensitive Seele. Der *νοῦς* ist mit dem Körper in keiner Weise vermischt[3]) und dem Sein nach von ihm völlig unabhängig. Beide jedoch, der *νοῦς* und die ohne den Körper nicht existenzfähige sensitive Seele, sind im Menschen zur substanziellen Einheit[4]) verbunden. Keiner der Scholastiker hat sich den aristotelischen Seelenbegriff in dem dargelegten Sinne zu eigen gemacht. Um so weniger vermochte Wilhelm in die Bedeutung desselben einzudringen. Er wendet zwar auf Leib und Seele[5]) die Termini Materie und Form an, er spricht ferner von der Verbindung[6]) beider als einer Verbindung zwischen Materie und Form; allein trotz dieser aristotelisch klingenden Ausdrücke hält er die platonisch-augustinische Auffassung vom Verhältnis der Seele zum Leibe fest. Der Leib ist für die Seele nichts anderes, als was das Haus ist für den Bewohner, das Pferd für den Reiter, das Werkzeug für den Handwerker.[7]) Dazu mengt er noch das den Arabern entlehnte Bild einer Lichtquelle, eines äußeren

---

[1]) G. von Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871, S. 26 f.

[2]) von Hertling a. a. O. S. 150.

[3]) von Hertling a. a. O. S. 151—155. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II b, S. 568 ff.

[4]) von Hertling a. a. O. S. 144 ff. Fr. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 117, Anm. 21. Zeller, a. a. O. S. 567. 592 ff.

[5]) De an. I. 2, p. 66 (2): Quoniam autem dicit Aristoteles in libro de anima, quoniam corpus quidem materia est, anima vero forma.

[6]) De an. I. 2, p. 66 (2): Propter hoc humanitas non est anima sola, sed anima est perfectio ipsius corporis, perfectio inquam essentialis, quae et pars illius est et cum materia prima componit et constituit illud. Wilhelm wendet sich hier gegen die Theologen des 12. Jahrhunderts, welche den Begriff des Menschen in dem Begriff der Seele aufgehen liessen, ohne den Körper zu berücksichtigen; vgl. Werner, Psychologie Wilhelms, S. 24 f.

[7]) De an. V. 9, p. 125 (2).

Einflusses, welcher von der Seele aus dem Leibe zuströmt und von diesem, wie von einem Gefäße, aufgenommen wird. [1]) Daraus ergiebt sich zur Genüge, daß bei Wilhelm von einer substanziellen Einheit zwischen Leib und Seele im Sinne des Aristoteles keine Rede sein kann. Die Seele ist ja nach ihm gar nicht Seinsprinzip des Körpers und kann es nicht sein, weil der letztere als eine selbständige Substanz gedacht wird; sie darf nur als Wirkursache der sämtlichen am Körper zur Erscheinung kommenden Thätigkeiten angesehen werden. Ihre Verbindung mit dem Leibe ist eine Verbindung der Kraft nach, per contactum virtutis, wie Thomas von Aquin sich ausdrückte. Der Körper, ein rein materielles, an sich zu jeder Bewegung unfähiges Gebilde, bleibt das Werkzeug ihrer Bethätigung, und eine Wechselwirkung zwischen beiden kann nicht stattfinden. Nur ein wirkendes [2]) und thätiges Prinzip giebt es im Menschen: die Substanz der vernünftigen Seele.

Diese Ausführungen deuten bereits an, welche Stellung Wilhelm gegenüber den aristotelischen Seelenteilen einnimmt. Auch in diesem Punkte der Psychologie des Aristoteles finden wir unsern Scholastiker historisch noch nicht ausreichend unterrichtet. Nach seinem Berichte [3]) hätten nämlich Aristoteles und die Araber drei Seelen im Menschen angenommen, eine vegetative, eine sensitive und eine vernünftige. Eingehend setzt er nun die Gründe auseinander, die zu einer solchen Annahme hingeführt hätten. Es sei das Prinzip gewesen, aus den spezifischen Unterschieden [4]) der Thätigkeiten ebensoviele, real verschiedene, Ur-

[1]) De an. V. 24, p. 152 (1): Quoniam illa duo (anima et corpus) sunt sicut dans vitam et recipiens, sicut illuminans et illuminatum, sicut agens et patiens, sicut influens et influentiam recipiens.

[2]) De an. V. 8, p. 124 (1): declaratum est tibi per omnia haec, animam rationalem sive humanam esse substantiam activam et agentem in semet ipsam et in corpus.

[3]) De an. IV. 1, p. 104 (1): Conveniens est nunc ut aggrediar . . destruere errorem eorum, qui scilicet senserunt illam non esse unam nec in homine esse animam unicam, sed plures, numero tres, scilicet vegetabilem, sensitivam et rationalem. Vgl. de an. VI. 5, p. 162 (1).

[4]) De an IV. 1, p. 105 (1): Cum igitur tres illae species operationum inveniantur in homine, necesse est principia et causas earum inveniri in eodem: haec autem sunt tres animae.

sachen in den Lebewesen zu folgern. Dieses Argument, und damit die ganze Lehre, bestreitet Wilhelm auf das entschiedenste. Wollte man so schließen, so gäbe es nicht bloss drei Seelen, sondern nach der Zahl der im Menschen sich findenden Thätigkeiten mindestens fünfzehn.[1]) Dieser Schluß aber und seine Voraussetzung sind falsch. Alle diese Thätigkeiten müssen auf ein einziges Prinzip[2]) zurückgeführt werden, auf die vernünftige Seele, welche auch die Ursache der vegetativen und sensitiven Funktionen sei. Wir sehen, wie Wilhelm alle im Körper sich vollziehenden Thätigkeiten der immateriellen, geistigen Seele zuschreibt und dadurch die sensitive Seele des Aristoteles einfach umgeht. Hierin sind ihm die späteren Scholastiker gefolgt. Auch Thomas von Aquino z. B. hat nicht den vollen aristotelischen Seelenbegriff aufgenommen; auch er sieht die intellektuelle Seele[3]) als Form des Körpers, und damit als Subjekt des sensitiven und vegativen Lebens an.

Doch findet sich zwischen Wilhelm und den Peripatetikern der Blütezeit noch ein bedeutsamer Unterschied. Durch die, wenn auch unrichtig verstandene, aristotelische Lehre von den Teilen der Seele war die Frage nach dem Verhältnis der spezifisch verschiedenen Thätigkeiten zunächst zur Seelenzahl angeregt worden. Aber dieselbe Frage führte weiter. Schon zu den Zeiten Wilhelms machte sich das Bestreben geltend, zur Erklärung der einzelnen Kraftgebiete zwar nicht mehrere Seelen, aber unter sich und von der Seelensubstanz real verschiedene Kräfte oder Potenzen anzunehmen. Alexander von Hales[4]) vertrat zuerst diesen Standpunkt, welcher so ziemlich

[1]) De an IV. 3, p. 108 (1, 2).

[2]) De an. IV. 3, p. 107 (2): Declaratur igitur tibi per hanc viam, quod anima una numero est perficiens hunc hominem sive hoc animal rationale, et eadem est perficiens animal et vegetabile sive vivens. Ebd. p 107 (1): anima rationalis sufficit regere ac vivificare plenissime corpus, cui advenerit.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 610. Siehe über die Behandlung dieses anthropologischen Problems durch Albertus Magnus: Frhr. v. Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 115—118.

[4]) Endres, Des Alexander v. Hales Leben und psychologische Lehre 1888, S. 48.

allgemeine Anerkennung fand[1]) bis zum Wiederaufleben des Nominalismus durch Wilhelm von Occam. Die Teile der Seele, welche Aristoteles unterschied, um die Verschiedenheit ihrer Thätigkeiten zu bezeichnen und abzugrenzen, waren jetzt zu realen Potenzen geworden, als deren Subjekt die einfache, immaterielle Seelensubstanz galt. Gegenüber derartigen Versuchen nun zeigt sich Wilhelm als einen ausgesprochenen Anhänger der von Augustinus sich herleitenden, durch das ganze Mittelalter bis zu ihm herab forterhaltenen Traditionen.[2]) Mit ausdrücklicher Berufung[3]) auf die berühmteren und weiseren der christlichen Lehrer nimmt er Stellung gegen die Auffassung der Seele als einer bloßen Summe,[4]) eines bloßen „Bündels" natürlicher Kräfte. Nicht minder bekämpft er dann die Meinung, welche im Seelenwesen eine reale Scheidung zwischen Substanz und deren Vermögen oder Potenzen vollzog.[5]) Ausführlich wird dargelegt, daß die Kräfte der Seele nicht als verschieden von ihr aufgefaßt werden dürfen, vielmehr mit ihrem Wesen identisch seien und mit demselben zusammenfallen. Sie bezeichnen sämtlich die eine, unteilbare Seele, insofern sie in verschiedener Weise thätig ist.[6]) Nur die Wirkungsweisen sind verschieden, nicht aber das wirkende Prinzip. Es giebt also keine von der Substanz real verschiedene Kräfte oder Potenzen in der Seele. Jede Teilbarkeit muß von ihr ausgeschlossen werden.[7])

Der Folgerungen, welche sich aus dieser Auffassung vom

---

[1]) Ausser Richard von Middletown, welcher von Endres a. a. O. angeführt wird, ist auch Heinrich von Gent (Stöckl, a. a. O. S. 753 f.) ein Gegner dieser Lehre.

[2]) Werner, Psychologie Wilhelms, S. 11 ff.

[3]) De an. III. 6, p. 92 (2): aliqui enim ex maioribus et sapientioribus theologorum legis Christianorum hoc dixerunt et scripserunt, sicut apparere tibi potest ex inspectione librorum illorum, asserentes expresse, quia anima humana et una est et unum est.

[4]) De an. III. 1, p. 87 (2): aggrediar destruere errorem quorundam, qui putaverunt eam compositam esse ex viribus sive potentiis suis naturalibus.

[5]) De an. III. 2, p. 88 (1): Dicunt enim potentias animae qualitates naturales esse in ea, quibus ornatur ac perficitur essentia sive substantia illius.

[6]) De an. III. 6, p. 92 (1): Iam igitur feci te scire per hoc, quod potentia apud animam humanam nihil est aliud quam ipsa anima in eis, quae operatur per essentiam suam.

Verhältnis der Seele zu ihren Kräften ergaben, ist sich Wilhelm wohl bewußt. Die vernünftige, immaterielle Seele nämlich muß als das einzige, unmittelbare Subjekt aller Thätigkeiten betrachtet werden. Deswegen sind auch die vegetativen und sensitiven Funktionen geistiger [1]) und unvergänglicher Natur und bestehen fort, wenn auch der Körper untergeht. [2]) Nur ihre Bethätigung, nicht ihr Sein, hängt vom Leibe ab. So sehr aber auch Wilhelm in diesem Punkte die Anschauungen der früheren Jahrhunderte verteidigt, so macht sich doch, nur nach einer anderen Seite hin, fremder Einfluß merklich geltend. Unser Autor verweist uns auf Plato [3]) und dessen Schrift über die Unsterblichkeit der Seele. Der letztere habe gelehrt, daß die Seele in einem unmittelbaren Zusammenhange mit der Quelle des Lebens stehe, wodurch ihr ununterbrochen und dauernd der Strom des Lebens zufließe. Wir haben hier eine indirekt wohl auf Avencebrol zurückgehende [4]), Wilhelm durch Dominikus Gundisalvi vermittelte, Umformung jenes Argumentes vor uns, welches Plato im Phaedo für die Unsterblichkeit der Seele aus deren Teilnahme an der Idee des Lebens führt. Jene Lebensquelle ist der Schöpfer, welcher der Seele immer gegenwärtig bleibt und durch unaufhörliche Einströmung dieselbe bis zum Überfließen anfüllt, sodaß sie auch ihrerseits zu einer Quelle

---

[1]) De an. V. 5, p. 120 (2): virtus vero gressibilis et virtus visibilis non minus est ipsa anima humana essentialiter quam intellectiva.

[2]) De an. V. 23, p. 149 ff.

[3]) De immortalit. anim., Tom. I, p. 329 (1): Hae enim animae sic revertentes ab exterioribus ad se ipsas, sicut dicit Plato in libro de immortalitate animae, indubitanter sentiunt seorsum se esse a regione mortis, et agnoscunt continuitatem suam et coniunctionem ad fontem vitae, et nihil esse interponibile sibi et fonti vitae, quod fluxum vitae super illas impediat et avertat. — Die Stelle ist Gundisalvis Schrift de immortalitate animae entnommen (vgl. oben S. 4), in der aber die Verweisung auf Plato fehlt.

[4]) „Lebensquelle" ist bekanntlich auch der Titel von Avencebrol's Hauptwerk (Avencebrolis [Ibn Gebirol] Fons vitae. Ex codicibus Parisinis, Amploniano, Columbino primum edidit Clemens Baeumker, in Bd. I. der Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters; vgl. besonders tr. V. c. 43 gegen Ende: D. Quis est fructus quem consequemur ex hoc studio? M. Evasio mortis et applicatio ad originem [= fontem] vitae); und Dominikus Gundisalvi, der Mitübersetzer dieses Werkes, ist zugleich der Verfasser oder Übersetzer der aller Wahrscheinlichkeit nach gleichfalls auf Avencebrol zurückgehenden Schrift, welche Wilhelm hier ausschreibt.

von Leben wird, welches sie teils in sich selbst ausfließen läßt in den höheren Thätigkeiten des Erkennens und Wollens, teils aber in den Körper und die körperlichen Organe hinausströmt als vegetatives Leben, als die Kräfte der körperlichen Bewegung und der sinnlichen Funktionen.[1]) In dieser eigentümlichen Weise betrachtet Wilhelm die Seelenthätigkeiten als Ausflüsse aus deren Wesen, die aber in letzter Instanz Ausflüsse der Gottheit selbst sind. Ganz ähnlich denkt sich unser Scholastiker die Wirksamkeit der übrigen Kreaturen. Sie erscheinen als Durchgangspunkte der einen göttlichen Ursache, aus welcher auch alles Sein bei der Schöpfung ausgeflossen ist.[2])

Der Gedanke eines unmittelbaren Zusammenhanges der Seele mit der Gottheit kehrt bei Wilhelm in anderer Formulierung und in einem etwas anderen Sinne wieder. Unser Scholastiker gebraucht nämlich mehr als einmal die Wendung, die Seele stehe im Horizont, an der Grenze zweier Welten.[3]) Er war aber nicht der erste und nicht der letzte, welcher diesen Satz dem durch Gerhard von Cremona in den Jahren 1167—1187 aus dem Arabischen übersetzten „Liber de causis“ entnahm.[4]) Dieses Buch ist ein Auszug aus der στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus und von einem arabischen Autor, vermutlich um das 10. Jahrhundert, aus einer arabischen Übersetzung des neuplatonischen Werkes hergestellt.[5]) Bei Alanus von Lille (1202 †) findet sich die Schrift zum erstenmal benutzt.[6]) Von da an haben neben den Werken des Aristoteles nicht viele Bücher in der philosophischen Litteratur des Mittel-

[1]) De an. V. 24, p. 152 (1): . . . ipsae animae humanae fontes vitae sunt et praesentia creatoris in ipsis implentis eas usque ad redundantiam antedictam. De an. VI. 4, p. 159 (2): animam humanam fontem esse verissimum vitalium influentiarum, quae sunt vita, sensus et motus.

[2]) De an. V. 2, p. 113 (1). De trin. V, p. 6 (1).

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2): ponendum est, animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam. Vgl. De an. VI. 33, p. 193 (1). De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (1); c. 21, p. 1057 (1).

[4]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 146.

[5]) Bardenhewer, a. a. O. S. 37 und 51.

[6]) Bardenhewer, a. a. O. S. 205 ff.

alters eine so einflußreiche Rolle gespielt wie der „Liber de causis" [1]) Von sämtlichen bedeutenden Scholastikern citiert und oft in überraschender Weise zu Beweisführungen benutzt, erstreckt es seine Wirkungen bis ins 17. Jahrhundert herab. [2]) Es kann also nicht auffallen, wenn auch Wilhelm auf die Lehren dieser Schrift Rücksicht nimmt. Am meisten Zugkraft übte auf dessen Denkweise jener Gedanke, welcher der Seele die Stellung zwischen Ewigkeit und Zeit [3]) zuweist. Abgesehen von dessen Verwertung bei metaphysischen Erörterungen über Zeit und Ewigkeit kommt derselbe zu vollster Geltung in der Psychologie und speciell in der Erkenntnislehre.

Wilhelm mußte seine eigenen Anschauungen mit jenem Satze verwandt finden. Er dachte sich ja, wie zuvor hervorgehoben worden, die Seele nach ihrem Sein und ihren Thätigkeiten in unmittelbarer Verbindung mit Gott, [4]) er nahm die Möglichkeit einer direkten Erkenntnis jenes Zusammenhanges an, er huldigte dem augustinischen Gedanken von der unmittelbaren Gegenwart der ewigen Wahrheit [5]) in der Seele, wie wir später zeigen werden. Nichts anderes als diese Überzeugung des christlichen Denkers schien in der fraglichen Stelle ausgesprochen zu sein. Man brauchte nur statt der bloßen Zeitbestimmungen die Objekte zu setzen, von welchen diese gelten, nämlich Gott und die sinnlichen Dinge, dann kam dem so ergänzten Gedanken des Liber de causis sogar die Bedeutung einer christlichen [6]) Wahr-

---

[1]) Diese Bezeichnung findet sich zum ersten Mal bei Alexander von Hales. Bardenhewer a. a. O. S. 205.

[2]) Bardenhewer a. a. O. S. 205–302.

[3]) Bardenhewer a. a. O. S. 165, § 2: esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

[4]) Siehe oben S. 17, Anm. 3.

[5]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1054 (2): quia sapiens et sanctus iste ipsam lucem interiorem, ex qua emicant irradiationes huiusmodi, vocat aeternam veritatem.

[6]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Secundum doctrinam autem Christianorum, quam necesse est per omnia et in omnibus esse verissimam et ab omni falsitate et errore depuratissimam, ponendum est animam humanam velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam.

heit zu, welche sich mit Stellen aus der Bibel belegen ließ.[1]) Auf dieser Grundlage nun, welche über jeden Irrtum erhaben ist,[2]) sucht Wilhelm das Ideal der menschlichen Erkenntnis zu schildern. Als Theologe nämlich beschäftigt er sich mit besonderer Vorliebe mit dem Erkenntniszustand des Menschen vor der Sünde. Die Seele steht kraft ihres ursprünglichen, bei der Schöpfung ihr verliehenen Adels im Horizont zweier Welten.[3]) Die eine ist die geistige Welt, die ewige Wahrheit, der Schöpfer, und die rein immateriellen seeligen Geister, die andere die sinnliche, irdische Körperwelt.[4]) Im Besitze der höchsten Freiheit vermag die intellektive Kraft nach eigenem Belieben mit größter Leichtigkeit sich bald dem einen, bald dem anderen Erkenntnisgebiete zuzuwenden.[5]) Gott der Schöpfer und die immateriellen Substanzen werden durch ein unmittelbares geistiges Schauen und Betrachten erkannt[6]) Die Kenntnis der sinnlichen Welt schöpft die Seele aus einer inneren Lichtfülle mit vollster Klarheit und Deutlichkeit ohne der Sinne zu bedürfen.[7]) Diese letzteren erscheinen in jenem Zustand der ursprünglichen Gesundheit, Reinheit und Freiheit als bloßes Beiwerk, welches für das Zustandekommen der Erkenntnis selbst unnötig ist.[8]) Wilhelm fühlte das Mißliche, welches in einer solchen Loslösung der sinn-

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (2); 212 (1).

[2]) Vgl. S. 19, Anm. 6.

[3]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): iam claruit tibi per ea, quae praecesserunt, status naturalis animae, quo posita est ipsa nobilitate suae creationis in horizonte duorum mundorum. Vgl. De an VI. 33. p. 193 (1) unten.

[4]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Et alter mundorum est ei mundus sensibilium, cui coniunctissima est per corpus: alter vero creator ipse est in semet ipso. Vgl. De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1, 2).

[5]) De an. VI. 33, p. 193 (1): Ex quo apparet ipsam (animam) esse tamquam in horizonte communi duorum mundorum naturaliter ordinatam seu constitutam et in libera ipsius voluntate naturaliter esse positum, utri istorum mundorum duorum se accommodet vel applicet.

[6]) De an V. 15, p. 138 (2): sic esse a virtute intellectiva per ipsa intelligibilia quemadmodum est cognitio sensibilium a virtutibus sensitivis per sensibilia. Vgl. De an. V. 14, p. 134 (1).

[7]) De an. V. 17, p. 142 (1, 2): Quod si quis dixerit, quia, postquam vis intellectiva tantae luminositatis esset in animabus humanis, ut et universalia et particularia sive sensibilia cognosci per eam possint . . .

[8]) De an. V. 17, p. 142 (1).

lichen Funktionen von dem Erkenntnisorganismus lag. Daher bemerkt er, die Sinne hätten ihre Bedeutung darin, das bereits durch intellektuelle Anschauung Erkannte auch noch auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung zu bestätigen [1]) oder die Herrlichkeit des Schöpfers auch aus der Sinnenwelt zu erkennen [2]) oder endlich die Bedürfnisse des eigenen und des gesellschaftlichen Lebens zu befriedigen. [3])

Es mag vielleicht nicht uninteressant sein, wie der Scholastiker des 13. Jahrhunderts diese rein theologischen Ausführungen an einen aus dem „Liber de causis" entnommenen und im christlichen Sinne gedeuteten und ergänzten Gedanken anknüpft; allein philosophisch vermögen sie keinen Wert zu beanspruchen, höchstens könnte man in der Durchführung schwache Reminiszenzen an platonische Lehren erblicken. Ihr Ausgangspunkt war ein theologischer, die Lehre von der Vollkommenheit auch der natürlichen Kräfte des Menschen vor der Sünde. In historischer Beziehung jedoch bekunden sie aufs deutlichste den Zusammenhang Wilhelms mit der Denkrichtung des zwölften Jahrhunderts. Hugo von St. Viktor [4]) und Peter der Lombarde [5]) behandelten den gleichen Gegenstand in ähnlicher Weise. Auch in einem anderen Punkte stimmt Wilhelm mit den genannten Theologen überein, wobei sich allerdings der Einfluß platonisierender Autoren, besonders der dem Merkurius Trismegistus zugeschriebenen Schrift „de deo deorum" [6]) — es ist der Asclepius des Apulejus — bemerklich macht. Wie jene, so will auch er den jetzigen, erfahrungsmäßigen Erkenntniszustand aus dem Sündenfall ableiten. Er kann nicht oft genug wiederholen, [7]) daß die Seele

[1]) De an. V. 17, p. 142 (1): nihil tamen prohibet eidem posse placere, ut aliter res sensibiles cognoscat et de eis experiatur.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (1).

[3]) De an. V. 18, p. 143 (2).

[4]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, S. 339.

[5]) Stöckl a. a. O. S. 409.

[6]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (2). De an. VI. 33, p. 193 (2). Über die Schrift de deo deorum vgl. oben S. 5 Anm. 6. Wilhelm hat an beiden oben citierten Stellen Apulej. Asclep. c. 12, p. 37, 11—12 Goldbacher (quare animam obtorto, ut aiunt, detinet collo) im Sinn.

[7]) Am eingehendsten behandelt er diese theologische Lehre de an. p. 127—133.

durch die Sünde von der Höhe ihrer ursprünglichen, bei der Schöpfung ihr mitgegebenen Lichtfülle herabgestürzt wurde.[1]) Zwar war dieselbe aus ihrer Stellung im Horizont der geistigen und sinnlichen Welt nicht hinausgedrängt, sie behält auch nach der Sünde ihr Doppelgesicht[2]) bei, vermöge dessen sie sich den höheren geistigen und körperlichen Dingen je nach Belieben zuwenden kann. Allein in der Erkenntnisweise dieser beiden Welten ist eine vollständige Änderung eingetreten. Während früher der Intellekt sich mit vollster Freiheit und Leichtigkeit zur Schauung des Schöpfers emporheben konnte, gelingt es jetzt nur mehr wenigen und erst nach vieler Mühe durch Ascese unter dem Einfluß der göttlichen Gnade.[3]) Der Zug zum Sinnlichen hält die Seele niedergebeugt zur Erde, und die Bilder der Sinnendinge erschweren ihr Aufsteigen zur immateriellen Welt der Geister.[4]) Bezüglich der materiellen Einzeldinge hingegen erlitt die intellektive Kraft der Seele eine völlige Verdunkelung. Des ihr eigentümlichen Lichtes, durch welches sie in sich selbst ohne Mitwirkung der Sinne die irdische Welt erfaßte, wurde sie vollständig beraubt. In dem jetzigen Zustande des Elendes und des Verderbnisses muß der Intellekt betteln gehen bei den Sinnen und

[1]) De an. V. 19, p. 144 (1): Ex his igitur apparet tibi, quam deiecta et depressa sit ab altitudine luminositatis et nobilitatis suae naturalis virtus intellectiva sive anima humana quantum ad illam.

[2]) De immort. an., Tom. I, p. 334 (2): Manifestum est, virtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus et altera illuminabilis est ab inferioribus corporalibus et sensibilibus, et eadem virtus est et eadem facies. Wilhelm konnte diesen Ausdruck dem Avicenna entnehmen, bei dem derselbe freilich einen anderen Sinn hat. Nach Haneberg („Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus", Abhandl. d. philos.-philolog. Klasse d. kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XI. S. 199 f.) verstand Avicenna darunter die beiden verschiedenen Vermögen der theoretischen und praktischen Vernunft. Vgl. übrigens auch Avencebrol, Fons vitae, III. c. 37, p. 165, 6 16 ed. Baeumker, wo zwar nicht der Ausdruck „duae facies", im übrigen aber der ganze Gedanke Wilhelms sich genau findet, und dazu die weitern Nachweisungen, welche Guttmann a. a. O. S. 148, Anm. 2, giebt.

[3]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1054 (1, 2.)

[4]) De an. VI. 33, p. 193 (2): Verum originalis corruptionis depressio alligatam eam detinet corpori et incurvatam ad mundum sensibilium quousque ut ad mundum intelligibilium levare se non possit nisi adiuta vel visitatione ab altissimo, ut audivisti, vel aliis occasionibus. Vgl. De Un. II. p. III. c. 20, p. 1056 (1); c. 21, p. 1057 (2).

kann nur mehr durch deren Unterstützung und Vermittelung zur Erkenntnis der Einzelndinge gelangen.[1])

So kommt Wilhelm endlich an der Hand der christlichen Lehren auf den Boden der Erfahrung, des erfahrungsmäßigen Erkennens. Bei all diesen Erörterungen hatte er seine Vorgänger gehabt an den Theologen des 12. Jahrhunderts. Was ihn aber von diesen Männern scheidet, das sind seine Betrachtungen über die Entstehung und die Ursachen der thatsächlichen Erkenntnisvorgänge. Trotz der Mangelhaftigkeit und des unmethodischen Verfahrens bei diesen Untersuchungen sehen wir doch das mittelalterliche Denken um einen bedeutenden Schritt nach vorwärts gerückt. Die hervorragendsten Autoren der heidnischen und christlichen Philosophie, Plato, Aristoteles und Augustin, und ihre erkenntnistheoretischen Lehren werden von Wilhelm bereits in den Kreis der Erörterung gezogen.

Ein Anknüpfungspunkt an Aristoteles fand sich in der soeben dargelegten Abhängigkeit des Intellektes von der sinnlichen Erkenntnis. Dieser Gedanke bildet ja ein wichtiges Element in der aristotelischen Erkenntnislehre. Wieweit sich Wilhelm denselben zu eigen gemacht, werden die späteren Ausführungen zeigen. Vorerst ist es unsere Aufgabe, die Lehren Wilhelms über das sinnliche Erkennen zur Darstellung zu bringen.

II.

Die Erkenntnis durch die Sinne.

Wenn Siebeck [2]) bemerkt, bei Wilhelm von Auvergne werde der Sinnesthätigkeit nur vorübergehend gedacht, so ist das insofern richtig, als unser Scholastiker die hieher gehörigen Fra-

---

[1]) De an. V. 18, p. 143 (2): Nunc autem, hoc est tempore miseriae et corruptionis praesentis, necesse habent animae humanae mendicare a rebus sensibilibus per sensus cognitiones eorum sensibiles propter obtenebrationes virtutis intellectivae, quae ad exteriora particularia et sensibilia penitus caeca est et ad illa omnino non attingens nisi sensibus adiuta et aliquatenus illuminata.

[2]) Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil, 2. Abt., Gotha 1884, S. 405. Vgl. Werner, Psychologie des Wilhelm v. Auvergne, S. 42, dem Siebeck folgt.

gen nirgends in zusammenhängender, systematischer Weise zur Besprechung bringt. Allein trotzdem finden nicht unwesentliche Punkte dieser Seite des Erkennens erwähnenswerte Berücksichtigung. Im einzelnen beziehen sich diese Bemerkungen auf die sinnlichen Kräfte und deren Organe und auf eine Art Analyse der Akte des Erkennens. Der Einfluß aristotelischer Gedanken tritt hiebei sehr deutlich hervor.

Wie früher dargelegt, faßt Wilhelm die Seelenkräfte nicht als reale, von der Seelensubstanz verschiedene Potenzen auf, sondern als die Seele selbst, insofern sie thätig ist. Auch die sinnlichen Kräfte werden mit ihr identisch genommen und als bloße Thätigkeitsäußerungen gedacht. Nicht der beseelte Leib, wie bei Aristoteles, sondern die geistige Substanz der Seele gilt als das Subjekt der sinnlichen Vermögen, sodaß die Akte der letzteren von der Seele allein mit Ausschluß jedes körperlichen Faktors vollzogen werden, wie unser Scholastiker im bewußten Gegensatz zu Aristoteles ausdrücklich hervorhebt. [1])

Was charakterisiert nun aber die sinnlichen Kräfte als solche? Einzig ihre Beziehung zum Körper und den körperlichen Organen. Diese sind die physischen Vorbedingungen, die unterstützenden Mittel und Werkzeuge für die Thätigkeit der Seele in ihren sinnlichen Funktionen. [2]) Was nun das nähere Verhältnis der letzteren zu den Organen angeht, so greift Wilhelm hier auf Aristoteles zurück. Damit nämlich die Seele in Thätigkeit treten, oder, nach aristotelischer Terminologie, die Potenz in den Akt übergehen [3]) kann, ist von Seite der Organe

[1]) De an. III, 11, p. 102 (1): Ipsae enim operationes, quae fiunt per corpus, ut ostensum est tibi in praecedentibus, ipsius animae humanae verissime ac propriissime sunt, sicut est loqui, disputare et etiam, quamquam indignetur Aristoteles, texere et aedificare. Vgl. de an. II. 11, p. 81 (2). Arist. de an. I. 4, 408 b 11.

[2]) De an. V. 23, p. 149 (1): Quod si quis dixerit, quia quantum ad vires inferiores, ex quibus sunt operationes huiusmodi, necesse est animam humanam indigere corpore et membris corporalibus, verum utique dicit, si ista indigentia est solummodo quantum ad operationes huiusmodi peragendas.

[3]) De an. V. 23, p. 149 (2): Causa autem in hoc est, quoniam potentia huiusmodi non exit in actum per se ipsam solum, immo necessarium habet instrumentum videndi.

eine gewisse Beschaffenheit erforderlich, welche die Mitte hält zwischen zu starken und zu schwachen Reizen der äußeren Eindrücke. Die ersteren vernichten die Organe durch ihre Heftigkeit und machen so eine seelische Bethätigung unmöglich, die letzteren dagegen liegen nach modernem Sprachgebrauche unterhalb der Reizschwelle und reichen infolge ihrer Schwäche nicht hin, eine Thätigkeit der Seele auszulösen.[1])

In dieser Abhängigkeit von körperlichen Organen findet nun Wilhelm den Grund für die Teilung und Mehrzahl der sinnlichen Kräfte. Die Eindrücke der Außendinge weisen unter sich eine große Verschiedenheit, ja sogar Gegensätzlichkeit auf, sodaß es unmöglich ist, ein einziges körperliches Organ zu construieren, welches sie alle aufzunehmen im Stande wäre. Es müssen daher mehrere Organe vorhanden sein, welche, entsprechend den äußeren Eindrücken, verschieden gebaut sind. Daraus ergiebt sich nun eine Mehrheit von sinnlichen Kräften und eine Beschränkung jeder einzelnen auf einen bestimmten Kreis von Erkenntnisobjekten. Diesen Umständen ist es zuzuschreiben, daß der Gesichtssinn nicht aufnahmsfähig ist für Töne und das Gehör keine Farben wahrzunehmen vermag, daß überhaupt jeder von den fünf Sinnen auf eine Reihe bestimmter, nur ihm eigentümlicher Objekte beschränkt erscheint.[2]) Dieser Versuch Wilhelms, die thatsächliche Mehrheit der Organe und sinnlichen Kräfte zu erklären, steht den entsprechenden Erörterungen des Aristoteles[3]) noch fern; denn dieser will ja die Fünfzahl der Sinne aus der Verwandtschaft der Organe mit den Elementen, aus welchen sie bestehen, herleiten. Unser Scholastiker ward vielmehr zu seinen Betrachtungen durch den Gegensatz angeregt, welchen er zwischen der so vielfach geteilten sinnlichen Erkenntnis und dem intellektiven Erkennen[4]) zu finden glaubte, da das letztere auf alle Objekte ohne bestimmte Grenze sich

---

[1]) De an. VI. 4, p. 160 (1). Vgl. Arist. de an. II. 12, 424 a 28.

[2]) De Un. II. p. II. c. 24, p. 867 (1, 2).

[3]) Arist. de an. III. 1, 424 b 22 — 425 a 12.

[4]) De Un. II. p. II. c. 24, p. 867 (1): Quomodo cum tam multa sint genera et species intelligibilium, non diversata est et in multos ramos divisa virtus intellectiva, respondeo tibi in hoc, quia non oportet hoc fieri nec etiam potuit propter abstractionem et amplitudinem virtutis intellectivae.

erstreckt, und sich innerhalb desselben keine verschiedenen Kräfte unterscheiden lassen.

Neben den fünf äußeren Sinnen kennt Wilhelm auch innere Sinne. Hier scheint er, wie auch Alexander von Hales[1]) und Thomas von Aquin,[2]) dem Avicenna zu folgen. Aristoteles nämlich hatte nur einen einzigen inneren Sinn angenommen, den Centralsinn, und den Sitz desselben in das Herz verlegt.[3]) Dieses war das Subjekt aller hieher gehöriger Thätigkeiten, der Phantasie- und Gedächtnisvorstellungen. Abweichend hievon unterschied dagegen Avicenna neben den äußeren empfindenden Vermögen noch fünf innere Sinne, welche er sich an einzelnen Teilen des Gehirnes lokalisiert dachte.[4]) In ähnlicher Weise zählt Wilhelm vier innere Sinne auf, welche die Vorder-, Mittel- und Hinterzelle des Kopfes zu ihren Organen haben,[5]) nämlich den Gemeinsinn, die Einbildungskraft oder Phantasie, [6]) dann das sinnliche Gedächtnis und endlich die sinnliche Urteilskraft.[7])

Genauere Erörterungen über die spezifischen Funktionen dieser inneren Sinne oder über etwaige Gesetze derselben finden sich bei Wilhelm nicht. Nur über ihr Verhältnis zu den äußeren Sinnen sucht er sich kurz Rechenschaft zu geben. Wie Aristoteles, nimmt auch er inhaltlich keinen wesentlichen Unterschied an zwischen den Sinnesempfindungen einerseits und den

---

[1]) Endres, Des Alexander v. Hales Leben und psychologische Lehre, S. 58.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 637.

[3]) Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen, Leipzig 1877, S. 84 f.

[4]) Stöckl, a. a. O. S. 36 ff. Siebeck, Gesch. der Psychologie, I. 2, S. 431. Landauer, Die Psychologie des Ibn Sina, in: Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch., Bd. XXVI, S. 399 f.

[5]) De an. VII. 15, p. 211 (2): Phantasmata igitur, quae extra animam sunt videlicet in quacumque ex tribus cellulis humani capitis. Vgl De an. V. 5, p. 119 (1).

[6]) Avicenna trennte die blos reproduzierende Kraft der „Phantasie" von der mehr produktiven „Imagination", welche durch Verbindung und Trennung der Vorstellungen relativ neue Bilder schafft. Stöckl, a. a. O. II, S. 37.

[7]) De an. IV. 3, p. 108 (1): videlicet sensum communem, imaginativam, aestimativam, ratiocinativam, rememorativam. Vgl. De an. V. 9, p. 124 (2).

Phantasievorstellungen und Gedächtnisbildern andererseits.[1]) Die letzteren sind nur Überbleibsel der ersteren, zurückgelegte und aufgehäufte Sinnesinhalte.[2]) Der Gemeinsinn entnimmt seinen Stoff den einzelnen äußeren Sinnen, die Einbildungskraft dem Gemeinsinn, und das Gedächtnis giebt beim Erinnerungsakt das wieder, was in ihm niedergelegt und aufgespeichert ist.[3]) So entstammt das ganze Material der inneren Sinne der Bethätigung der äußeren. Diese sind gleichsam die Boten, die überall umhergehen und, was außen in den Sinnendingen geschieht, melden, während jene die Aufzeichnungen der äußeren Vorgänge festhalten[4]) und unmittelbar dem Intellekte darbieten. Phantasie und Gedächtnis werden mit einem Buch verglichen, aus welchem der Intellekt von der Sinnenwelt Kenntnis nimmt.[5])

Über einen unbedeutenden Anfang auf dem Gebiete des Vorstellungslebens sind wohl diese Erörterungen kaum hinausgekommen. Der bildliche Ausdruck hat das Übergewicht über das begriffliche Denken. Doch ist der Gedankengang unseres Scholastikers klar. Der sinnliche Erkenntnisproceß verläuft nach seiner Vorstellungsweise in der Abstufung graduell verschiedener Vermögen von außen nach innen, um dem Intellekte das Material der Außenwelt zu liefern. Primäre Quelle und Anfang desselben bilden die Sinnesempfindungen. Welches ist nun deren Wesen und nach welchem Gesetze werden dieselben erklärt?

[1]) De legibus, Tom. I. c. 27, p. 88 (1): non distinguimus a sensu ea, quae in sensu relinquuntur, videlicet imaginationem et memoriam: ista enim videntur esse sensus repositi et thesaurizati. Wir berücksichtigen, wie hier, auch sonst noch manchmal die mehr theologischen Werke, wenn es zur Vervollständigung der Anschauungen Wilhelms notwendig erscheint.

[2]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): sed re vera (intellectus) legit in imaginatione et memoria reliquias impressionum, quae relinquuntur in eis ex impressionibus, quae fiunt in sensibus a rebus sensibilibus.

[3]) De Virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 120 (2): nihil enim potest sensus communis . . . nisi prout recepit a particularibus et imaginatio simpliciter nisi prout recepit a sensu communi . . . Manifestum autem magis est in memoria, quae non reddit reminiscendo nisi quae apud ipsam reposita vel thesaurizata sunt.

[4]) De Virt., Tom. I. c. 9, p. 122 (1).

[5]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): Propter quod imaginatio hujusmodi et memoria sunt virtuti intellectivae quasi libri, in quibus legit res sensibiles.

Wilhelm stellt einen allgemeinen, für die Entstehung jeder Erkenntnis gültigen Satz auf, den nämlichen, welcher auch von den späteren Scholastikern als das Grund-Axiom der Erkenntnislehre angesehen wurde. Er führt denselben unmittelbar auf die Bücher des Aristoteles[1]) zurück und giebt ihm die Formulierung: „jede Erkenntnis ist eine gewisse Verähnlichung der erkennenden Kraft oder des erkennenden Teiles mit den erkannten Gegenständen.“ [2])

Die Sinneserkenntnis erscheint als eine Verähnlichung der Sinne mit den erkannten Sinnendingen.[3]) Im Zusammenhang damit wird das Wahrnehmen als ein Leiden[4]) bezeichnet und von den Sinnen behauptet, daß sie der Möglichkeit nach die sinnlichen Formen enthalten.[5]) Wo findet nun jene Verähnlichung statt und jenes Leiden? In dem beseelten Organ, dieses als einheitliches Subjekt gedacht, wie Aristoteles lehrte, oder lediglich in dem materiellen, rein physischen Gebilde, Organ genannt, wie Augustin[6]) annahm? Wilhelm läßt hierüber keinen Zweifel. Ein beseeltes Organ, das der Träger sinnlicher Empfindungen wäre, kennt er nicht. Wie schon erwähnt, ist nach ihm das Subjekt der Empfindung die Seele allein, die Organe dagegen bilden bloß die Vorbedingungen für die Betheiligung derselben. Nun vermag ein geistiges Princip wie die Seele

---

[1]) De retributionibus sanctorum, Tom. I., p. 317 (1): Jam autem declaratum est in libro de sensu et sensato et in aliis libris de hoc quod visio non est nisi assimilatio videntis . . . et ad hunc modum se habet etiam de aliis sensibus, immo generaliter de omnibus apprehensionibus. Thomas von Aquin dagegen verweist bei diesem Axiom auf den Liber de causis; vgl. Bardenhewer, a. a. O. S. 265.

[2]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): omnis cognitio nostra assimilatio quaedam est ad ipsa cognita secundum eam vim vel partem, per quam cognoscuntur

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): ut si per sensus cognoscuntur, assimilatio erit sensus ad illa, ut evidens est in tactu et visu et in omnibus sensibus.

[4]) De an. I. 5, p. 70 (2): Quare si sentire pati est, erit in eodem, in quo et potentia sentiendi.

[5]) De an. III. 4, p. 207 (2): Sensus enim . . . est potentia habens formas sensibiles sive similitudines earum.

[6]) Al. Schmid, Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1890, I, S. 380, 381.

nichts Materielles, keine körperliche Wirkung, in sich aufzunehmen, wie auch andererseits die körperlichen Dinge nur wieder auf einen Körper wirken können.[1]) Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß sich die Einwirkungen der Sinnendinge und die bei der sinnlichen Erkenntnis stattfindende Verähnlichung, welche auch ein Leiden genannt wird, nur auf die körperlichen Organe erstrecken. In dem Organe eines jeden einzelnen Sinnes muß ein Bild des wahrgenommenen Gegenstandes eingeprägt werden.[2]) Das Auge wird weiß beim Sehen der weißen Farbe, es nimmt Licht auf beim Wahrnehmen des Leuchtenden.[3]) Ferner ist klar, daß diese Bilder in den Organen rein körperlicher Natur sind und nichts Psychisches an sich haben.[4]) Was Wilhelm „Leiden“ nennt, das erweist sich als Aufnahme einer physischen, in das Organ übergehenden Qualität, wie der Farbe, des Lichtes, der Wärme,[5]) und der oben erwähnte Begriff der „Möglichkeit“ bedeutet nichts anderes als die körperliche Beschaffenheit der Organe, durch welche sie fähig werden, jene materiellen Wirkungen in sich aufzunehmen, wie ein Spiegel durch seine Glätte die Bilder der Gegenstände aufnimmt.[6]) Die

---

[1]) De an. V. 5, p. 119 (2): corpus enim agens in corpus per formas sensibiles.

[2]) De Un. II. p. I. c. 24, p. 821 (2): in organo enim uniuscuiusque sensus necesse est imprimi similitudinem eius, quod per ipsum sensibiliter cognoscitur seu sentitur. Vgl. de an. I. 5, p. 70 (2).

[3]) De retrib. sanct., Tom. I. p. 317 (1): Si sit visio albi, erit assimilatio albi et oculi et albatio oculi, sic visio lucidi illuminatio oculi.

[4]) De an. V. 5, p. 119 (2): cum illae (substantiae sensibiles) non agant nisi per formas sensibiles nec imprimant impressiones, quae veniant usque ad animas nostras.

[5]) De an. I. 5, p. 70 (2): quemadmodum passio vel impressio, quae est a lucido vel colorato in humore crystallino, qui est in oculo, indubitanter sit recipere. Vgl. ebend. S. 69 (2).

[6]) De an. V. 5, p. 120 (2): si virtus intellectiva non esset in corpore humano nisi quemadmodum receptibilitas formarum visibilium aut quemadmodum in speculo politio et tersio. De an. II. 2, p. 74 (2): Et haec causa, propter quam instrumenta omnia sensuum creata sunt in dispositionibus aptis ad receptiones impressionum a rebus sensibilibus. Vgl. De Un. II. p. II, c. 69, p. 922 (1).

Pupille des Auges muß farblos sein, das Organ des Geschmackes selbst ohne Geschmack.[1])

Es liegt auf der Hand, daß die eben dargelegte Auffassung Wilhelms von der sinnlichen Erkenntnis, wenn er dieselbe eine Verähnlichung mit den erkannten Objekten nennt, mit dem Gedankengang des Aristoteles sich noch kaum vergleichen läßt. Es fehlt jedes Verständnis der für die aristotelische Empfindungslehre entscheidenden Begriffe „des beseelten Organs", „des Leidens", „der Möglichkeit" Diese sämtlichen Bestimmungen des Stagiriten werden von unserem Scholastiker lediglich auf die materiellen Organe bezogen. Wir erblicken hierin nur die Konsequenz seiner eigenen Ansicht vom Verhältnis der Seele zum Leibe, demzufolge die erstere als ein geistiges, körperlichen Einwirkungen unzugängliches Princip erscheint, sodaß die äußeren Gegenstände nur auf den Körper und dessen Organe einzuwirken vermögen, ohne die Seele selbst zu beeinflussen. Dazu kommt aber noch, daß schon den späteren Peripatetikern, wie auch den arabischen Philosophen, von welchen ja Wilhelm die aristotelischen Lehren empfing, die tiefere Auffassung des sinnlichen Erkennens als einer immanenten Thätigkeit des beseelten Organs und des Erkenntnisbildes als einer immateriellen, stofflosen Form abhanden gekommen war. An die Stelle der letzteren setzte man rein körperliche Bilder.[2])

Mit der Einprägung eines materiellen Bildes im Sinnesorgan hält aber Wilhelm den Vorgang der sinnlichen Erkenntnis noch keineswegs für abgeschlossen. Das körperlicheBild ist nur die unerläßliche Bedingung für den eigentlichen Empfindungsakt, welcher rein psychischer Natur ist und von der Seele allein vollzogen wird.[3]) Den psychischen Charakter der Sinneserkenntnis hebt Wilhelm hervor in seiner Polemik gegen Alexan-

---

[1]) De an. II. 2, p. 74 (1, 2).

[2]) Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. 2, S. 432.

[3]) De an. I. 5, p. 69 (2): In ipso sentire duo intelligit omnis intelligens, videlicet receptionem formae sensibilis in organo sensus et cognitionem sive iudicium, quod per illam fit tamquam per signum.

der Aphrodisiensis.[1]) Unser Scholastiker sieht in dem berühmten Commentator des Aristoteles einen Philosophen von hervorragender Bedeutung und nicht geringem Ansehen.[2]) Die Autorität und der Name dieses Mannes scheinen von gewaltiger Zugkraft gewesen zu sein; denn nur so begreift sich der feine Spott gegenüber schnellgläubigen und unselbständigen Nachbetern,[3]) sowie die eingehende Beachtung, welche Wilhelm Alexanders Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele widmet.[4]) Er habe gelehrt,[5]) die menschliche Seele sei nur die Harmonie der körperlichen Elemente und sie verdanke infolge dessen ihren Ursprung einer möglichst günstigen Verbindung derselben, eine Meinung, wie sie ähnlich von Philolaus vertreten worden sei. Damit schienen nun, abgesehen von der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, auch die Thatsachen der sinnlichen Wahrnehmung wie des geistigen Erkennens zu bloßen körperlichen Eigenschaften oder physischen Vorgängen herabzusinken. Dieser materialistischen Deutung der Empfindung gegenüber betont Wilhelm, daß die Aufnahmefähigkeit des Auges und die wirkliche Aufnahme der sinnlichen Bilder in demselben noch keineswegs für das Zustandekommen des Sehaktes genüge.[6]) Bis zu den Zeiten Alexanders sei es nicht bezweifelt worden, daß zum materiellen Eindruck im Sinnesorgane die Erkenntnis der Sache selbst und die Beurteilung derselben hinzukommen müsse.[7]) Nur jenes Princip ist in Wahrheit sehend, welches die

---

[1]) Wilhelm kennt den Interpreten des Aristoteles nicht aus dessen eigenen Schriften (De an. V. 4, p. 117 (1): iuxta Aristotelem, cuius libros exposuisse Alexander dicitur), sondern durch Vermittlung der Araber, nach Jourdain (Recherches critiques S. 297), des Averroës.

[2]) De an. V. 3, p. 110 (2).

[3]) De an. V. 3, p. 116 (2).

[4]) De an. p. 114—121.

[5]) De an. V. 3, p. 114 (2): eam (animam) oriri et esse ex contemperantia elementorum, ac si diceret ex bonitate complexionis tamquam ex consonantissima coniunctione ipsorum.

[6]) De an. V. 5, p. 120 (2): quapropter quemadmodum receptibilitas formarum visibilium non facit oculum potentem videre sive aptum vel idoneum ad videndum . . .

[7]) De an. V. 6, p. 121 (1): Amplius, non fuit dubitatum usque ad tempora ista, quin actus videndi in duobus consistat vel saltem illa . . . . requirat,

Farben erfaßt und bemerkt, über dieselben urteilt und dieselben von einander unterscheidet.[1]) Die genannten Thätigkeiten aber können keinem Organ, nicht einmal den vorzüglichsten körperlichen Teilen, den Nerven oder geistartigen Stoffen, zuerkannt werden;[2]) sie setzen vielmehr eine innere, höhere Kraft, ein vom Körper verschiedenes, geistiges Princip, die Seele voraus.[3])

Wilhelm unterscheidet also scharf und entschieden einen doppelten Faktor, einen physischen und einen psychischen. Der Empfindungsvorgang muß nach seiner wesentlichen Seite als eine Thätigkeit der geistigen Seele betrachtet werden, als ein Auffassen, Bemerken und Beurteilen[4]) der Außendinge oder ihrer Qualitäten, wie Farbe, Figur u. s. w., und zwar durch Vermittlung und auf Veranlassung der in den Organen abgeprägten materiellen Bilder.[5]) Die Erkenntnis bezieht sich direkt auf die äußeren Gegenstände selbst, nicht auf ihre körperlichen Eindrücke in den Organen,[6]) welch letztere nur die veranlassende Ursache für die erkennende und urteilende Thätigkeit der Seele sind. Die körperlichen Bilder selbst treten nicht

---

videlicet impressionem sive receptionem passionis, quae sit in oculo visibili, et cognitionem sive iudicationem, per quam cognoscitur res ipsa visibilis et iudicatur de ea, qualis coloris aut figurae sit. Vgl. de an. I. 5, p. 69 (2); 70 (2).

[1]) De an. V. 6, p. 121 (2): Quod enim colores apprehendit vel percipit et de eis iudicat eosque ab invicem diiudicat et discernit, hoc proprie ac vere ac solum videns est.

[2]) De an. I. 5, p. 70 (2): Verum nemo adhuc eo usque deliravit, ut diceret, nervum vel spiritum visibilem aliquid cognoscere vel de aliquo iudicare. Über die feinen körperlichen Stoffe (spiritus), welche die Vermittlerrolle spielen mußten zwischen dem Körper und der Seele, bemerkt Wilhelm, er kenne nur den Namen, eine Schrift hierüber sei nicht auf ihn gekommen, und die Untersuchung über dieselben komme den Ärzten zu. De an. VI. 35, p. 195 (2).

[3]) De an. V. 6, p. 121 (2): Iam declaratum est tibi per hoc, quia neque oculus videt neque eius est videre neque alicuius, quod in eo sit, sed est interioris et subtilioris virtutis et ipsi oculo dominantissime imperantis.

[4]) Vgl. Anm. 1.

[5]) De an. I. 5, p. 69 (2): cognitionem sive iudicium, quod per illam (formam sensibilem) fit tamquam per signum.

[6]) De retrib. sanct., Tom. I., p. 318 (1): quia impressio, quae fit in oculo a re visa, non videtur, sed magis res, a qua impressa est.

in unser Bewußtsein, und ihre Existenz ergiebt sich erst aus einer eigens angestellten Betrachtung.[1])

Der ganz augustinische Charakter dieser Ausführungen, sowie ihr Abstand von der peripatetischen Lehre der späteren Scholastiker in diesem Punkte läßt sich nicht verläugnen. Wilhelm kennt keine geistartigen, stofflosen Formen, welche durch die Einwirkung der Außendinge erzeugt werden. So kann von einer Behandlung der Erkenntnislehre auf aristotelischer Grundlage bei ihm noch keine Rede sein.

Die noch übrigen Bemerkungen unseres Autors beziehen sich auf die Gewißheit, welche der Sinneserkenntnis zukommt. Dem Gesichtssinn ist es nicht freigestellt, zu urteilen, daß das Weiße anders sei als weiß,[2]) und der Tastsinn kann nicht anders urteilen als nach der Beschaffenheit der Eindrücke, welche sein Organ empfängt. Diese sind die untrüglichen Zeugen[3]) der äußeren Dinge. Wenigstens hat dies Geltung bei allen den einzelnen Sinnen eigentümlichen Objekten. Hier giebt es keine Täuschung, mag sie sich auch vielfältig finden bei der Wahrnehmung der sämtlichen Sinnen gemeinsamen Verhältnisinhalte, wie Zahl oder Größe.[4]) Allein in diesen Fällen verbessert die höhere Kraft des Verstandes die Irrtümer der Sinne.[5]) Indem so Wilhelm die bezüglichen Lehren des Aristoteles wiederholt, vertritt er auch dessen realistische Ansicht, daß die Sinne uns zwingen,

---

[1]) Ebd.: nisi forte quis de eis considerationem per se fecerit, quemadmodum et nos sic loquentes facimus.

[2]) De virtutibus, T. I, c. 9, p. 120 (2): non enim liberum est visui, iudicare album alterius modi esse quam album neque tactui de frigido vel calido aut de quocunque aliorum sensatorum suorum aliter iudicare quam prout ab eo recipit aut patitur.

[3]) Ebd.: Est enim passio, quae imprimitur sensui a sensato, generaliter ut testis testificans a sensato, quale sit.

[4]) De an. III. 7, p. 93 (2): Non enim omnis apprehensio sensibilis falsa vel mendax est, quemadmodum dicit Aristoteles, quoniam sensus circa propria sensata neque errat neque mentitur, ut tactus non errat circa calidum aut frigidum . . . . ., verum circa primum et magnum et maius et minus frequenter errat nobisque mentitur.

[5]) Ebd.: Necesse igitur est occurrere vim seu virtutem aliquam, quae possit et invenire et cognoscere errores et mendacia sensuum . . . . Et hoc est, quod vocamus vim seu virtutem rationabilem.

eine äußere Welt von sinnlichen und einzelnen Dingen anzunehmen, und zwar mit jenen Beschaffenheiten ausgestattet, wie sie von den Sinnen erkannt werden.[1]) Das Gebiet der letzteren aber erstreckt sich nur auf die äußeren, materiellen Eigenschaften der Sinnendinge. Hier bleibt das sinnliche Erkennen stehen. In das innere, immaterielle Wesen auch der sinnlichen Gegenstände vermag es nicht mehr einzudringen.[2]) Dies ist bereits Aufgabe einer höheren, von den sinnlichen Kräften verschiedenen, organlosen Seelenkraft, nämlich des Intellektes.

III.

Die Erkenntnis des Intellektes.

Wie bei der sinnlichen Erkenntnis, so bringt Wilhelm mehr noch auf dem Gebiete des geistigen Erkennens seine psychologische Ansicht von der völligen Einfachheit des Seelenwesens zur Geltung. Ist die Seele unteilbar, so muß auch der höheren Erkenntniskraft Unteilbarkeit zukommen.[3]) So werden die sämtlichen Funktionen des höheren Erkennens, die Bildung abstrakter Begriffe, das aus Voraussetzungen durch Schlußverfahren abgeleitete Wissen, das unmittelbare Erfassen der obersten Grundsätze, auf eine einzige, mit der Seelensubstanz selbst zusammenfallende Erkenntniskraft zurückgeführt, welche von unserem Scholastiker fast durchgehends mit dem Namen „Intellekt" bezeichnet wird. Die auch noch späterhin festgehaltenen Unterschiede von „ratio" und „intellectus"[4]) drücken

[1]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): quemadmodum sensibilia et particularia necesse est esse non solum simpliciter, sed etiam esse ea, quae sentiuntur.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (2): Quapropter manifestum est, sensum foris stare vel sistere in varietate huiusmodi (sensibilium accidentium), non etiam substantiarum intima penetrare. Vgl. De Un. II. p. III, p. 1057 (1).

[3]) De an. VII. 10, p. 217 (1): cum iam declaratum tibi sit animam humanam impartibilem esse; quanto fortius igitur impartibilem esse necesse est virtutem cognoscitivam ipsius nobilem.

[4]) De virtutibus Tom. I, c. 1, p. 108 (1): nec est differentia inter vim intellectivam et vim ratiocinativam; una enim prorsus vis est animae humanae apprehensiva nobilis sublimium rerum. In eodem enim prorsus generatur scientia conclusionum, in quo est scientia vel intellectus principiorum, et ni-

nur zwei verschiedene Erkenntnisweisen eines und desselben Subjektes aus. Das Gleiche gilt auch von den theologischen Unterscheidungen der „synderesis" und der „conscientia."[1]) Beide dürfen nicht als getrennte Vermögen betrachtet werden, sondern nur als verschiedene Funktionen derselben intellektiven Kraft. Insofern diese die sittlichen Normen des Naturgesetzes infolge unmittelbarer göttlicher Einstrahlung irrtumslos erkennt, heißt sie „synderesis",[2]) insofern sie aber moralische Urteile fällt bei einzelnen Handlungen „conscientia."[3]) Wenn die heiligen und weisen Lehrer die „synderesis" den höheren Teil des Erkenntnisvermögens nennen, so ist damit nicht eine Scheidung innerhalb der Seele selbst gemeint, sondern jene wollten nur die Richtung des Intellektes auf die großen, geistigen Güter anzeigen.[4]) In ähnlicher Weise werden ferner die von Avicenna herübergenommenen Einteilungen eines intellectus theoricus oder speculativus und eines intellectus practicus[5]) nicht als verschiedene Seelenvermögen aufgefaßt, von denen das erstere sich ausschließlich mit den göttlichen und himmlischen, das letztere mit den menschlichen und irdischen Dingen beschäftige.[6]) Es handelt sich hiebei um verschiedene Objekte und

hil prohibet in eadem anima humana secundum eandem vim esse duas qualitates eiusdem speciei. Vgl. De Un. II. p. II. c. 118, p. 968 (1).

[1]) Vgl. Werner, Die Psychologie des Wilhelm v. Auvergne, S. 42 ff. Wilhelm nennt als diejenigen, welche zum erstenmal den Ausdruck „synderesis" gebrauchten, ganz unbestimmt „einige von den hervorragenden christlichen Lehrern" oder in anderer Wendung „jene weisen und heiligen Lehrer." Über den Ursprung dieses Begriffes siehe u. a. Endres, Alexander v. Hales, S. 91.

[2]) De an. VII. 13, p. 220 (2): synderesis nunquam errans et nunquam cessans a contradictione et rebellione malorum non potest esse vel dici in anima humana nisi splendor iste legis naturalis aut vis intellectiva inquantum splendet lumine huius legis, scil. naturalis.

[3]) De an. VII. 14, p. 221 (2): Amplius, quid est contra conscientiam propriam agere? et intendo contrarium eius, quod scit, vel credit, vel opinatur agendum, facere; nihil igitur aliud est conscientia quam scientia vel credulitas vel opinio.

[4]) De an. VII. 13, p. 219 (1).

[5]) De an. VII. 10, p. 216. 217.

[6]) De an. VII. 10, p. 216 (2): et hanc imbecillitatem memini me audisse etiam his verbis, videlicet quoniam alia est vis intellectiva quae divinis ac

Arten des Erkennens, während das erkennende Vermögen nur eines ist, der Intellekt. Was die Erklärung anlangt, welche Wilhelm selbst von diesen Ausdrücken giebt, so bezieht sich der theoretische Intellekt auf die jeder Wissenschaft eigentümlichen Gesetze, während der intellectus practicus nur ein auf die Erfahrung einzelner Fälle gegründetes Wissen ist.[1]) Wilhelm denkt hier offenbar an die Ausführungen des Aristoteles in dem ersten Kapitel des ersten Buches seiner Metaphysik, wo die Unterschiede zwischen dem theoretischen und dem bloß empirischen Wissen dargelegt sind. Andererseits weist unser Scholastiker auf die Bedeutung der in Rede stehenden Termini nach christlichem Sprachgebrauch hin, wonach der praktische Intellekt die Beziehung des Denkens zum sittlichen Handeln bezeichnet, während der intellectus theoricus die Betrachtung der göttlichen Dinge zum Gegenstande hat. Die christliche Tugendlehre verwertet diese Ausdrücke in der Einteilung der Tugenden in theoretische und praktische.[2]) Wenn Wilhelm endlich noch eine dritte Art von Intellekt, den intellectus adeptus erwähnt, so geschieht es, wie in den vorhingenannten Fällen in der Absicht, die Auffassung desselben als einer eigenen Seelenkraft abzuweisen. Der Terminus selbst stammt von Avicenna, welcher denselben seinerseits dem Alexander Aphrodisiensis entnimmt und damit die vierte und oberste Entwickelungsstufe des Intellektes, seine unmittelbare Verbindung mit der thätigen Intelligenz bezeichnet.[3])

---

coelestibus se intermittit solummodo, alia quae de rebus humanis et terrenis. Man darf wohl diese Stelle Wilhelms mit jenem Satze des Avicenna in Zusammenhang bringen, wo der letztere von der Seele sagt, daß sie zwei Antlitze habe: ein Angesicht gegen den Körper hin und ein Antlitz gegen die hohen Principien (der Intelligenz) hin gewendet, worunter Avicenna die praktische und die theoretische Vernunft versteht. Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 199 f. Siehe oben S. 22 Anm. 2.

[1]) De an. VII. 10, p. 217 (1): intellectus theoricus intellectus est sive scientia intellectiva aut intellectualis theorematum uniuscuiusque doctrinae vel disciplinae . . . . . Sic et intellectus practicus scientia est proprie, quae acquiritur per experientiam operum.

[2]) De an. VII. 10, p. 217 (1, 2).

[3]) Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 204—206. Avicenna hat auch noch die Bezeichnungen intellectus accommodatus seu acquisitus für den νοῦς ἐπίκτητος des Alexander.

Wilhelm dagegen versteht unter dem intellectus adeptus die Reflexion auf die eigene Erkenntnisthätigkeit,[1]) welche nach dem Zeugnisse des Themistius durch eine feste Richtung des Intellektes auf die inneren Akte und durch Gewöhnung an das Geistige erworben werden müsse.[2])

Wie aus alledem zu ersehen ist, steht der christliche Scholastiker nicht gerade unfreundlich den fremden Ausdrücken gegenüber, wiewohl er wenig Lust und Geschick zeigt, sich auf die damit bezeichneten Gedanken näher einzulassen, was in durchgreifender Weise erst durch Albertus Magnus geschah.[3]) Wilhelm sah seine Aufgabe vornehmlich darin, dem immer stärker hervortretenden Bestreben entgegen zu wirken, mit den verschiedenen Termini eine Mehrheit von erkennenden Kräften in die Seele einzuführen.[4]) Das erkennende Vermögen ist nur ein einziges und einfaches, der Intellekt.

Man kann nun fragen, wie unterscheidet sich die intellektive Kraft von den sinnlichen Erkenntnisvermögen? Wilhelm kennt, wie auch die gesamte spätere Scholastik, einen Unterschied beider in doppelter Beziehung, mit Rücksicht auf ihre Bethätigung und bezüglich der Objekte, auf welche beide gerichtet sind. Der Intellekt gehört zu den höheren Kräften[5]) der Seele, welche den Adel derselben und ihren Vor-

---

[1]) De an. VII. 11, p. 217 (2): intellectus iste est, quo ipsa anima humana intelligit se esse intelligentem.

[2]) De an. VII. 11, p. 218 (1): anima humana non intelligit intellectum suum et intelligere, donec fixus atque firmatus sit in eo intellectus, sicut dicit Themistius, expositor Aristotelis supra librum posteriorum eiusdem. Nec aliud intelligo fixum vel firmatum esse intellectum quam acquisitum et assuetum rebus intelligibilibus tamquam earum assuefactione circa eas firmatum et delatum.

[3]) Haneberg, Erkenntnislehre von Ibn Sina, S. 209 f.

[4]) De an. VII. 1, p. 203 (1): Ubi primum perscrutandum erit de natura intellectus et de operationibus eius, utrum una an plures sint, . . . deinde quid est ipse intellectus materialis, quid intellectus adeptus, quid intellectus theoricus, quid intellectus practicus.

[5]) De an. VI. 9, p. 165 (2): cum aliae vires sint in ea (anima) principales, et, ut ita dicatur, ipsae (?) praecipuum ac nobilissimum sui esse scire potuerunt et debuerunt.

rang vor den unvernünftigen Tieren begründen.[1]) Gegenüber den sinnlichen Kräften, welche sich nur durch ein körperliches Organ, bethätigen können, zeigt sich die intellektive Kraft als völlig unabhängig vom Körper und von einem körperlichen Organ, und ihre Thätigkeiten vollzieht die Seele in sich selbst und durch sich selbst ohne Beihilfe des Körpers.[2]) Gerade diesem Punkt, der völligen Unkörperlichkeit des Intellektes, schenkt Wilhelm eine besondere Aufmerksamkeit, freilich zunächst, um Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zu gewinnen. Die Organlosigkeit des höheren Erkennens schien ihm die wertvollste und brauchbarste Prämisse für den Unsterblichkeitsbeweis des menschlichen Individuums abzugeben. Darum zieht er, wenn auch mit einigen Umgestaltungen, jene Erwägungen heran, welche Aristoteles und unter den arabischen Peripatetikern besonders Avicenna[3]) für die Geistigkeit und Unabhängigkeit des höheren Erkenntnisvermögens vom Leibe ins Feld führen. Der Sinn erleidet beim Wahrnehmungsakte eine physische Veränderung. Das Organ des Tastsinnes wird warm, die Feuchtigkeit im Auge leuchtend.[4]) Ganz entgegengesetzt verhält sich der Intellekt. Von den intelligiblen Objekten geht nichts auf ihn über, wie das Warme und Leuchtende auf das sinnliche Organ. Der Intellekt leidet nicht von den geistigen Objekten, wie der Sinn von den körperlichen Eindrücken.[5]) In ihm findet sich

---

[1]) Ebd.: Et hoc est quod dicitur praecipuum ac nobilissimum, quo scilicet praecellit animabus irrationalibus. Es ist jener Teil der Seele, welchen die Ausleger des Aristoteles und dessen Anhänger für unsterblich hielten. Ebd.

[2]) De an. V. 22, p. 147 (2): Anima vero nostra sublimiores atque praecipuas vires suas et operationes habet seorsim a corpore, hoc est non alligatas corpori, . . . sed libere atque expedite absque adiutorio et ministerio corporis et per illas operatur vires, videlicet et huiusmodi operationes peragit et perficit. Vgl. De an. II. 11, p. 82 (1) scire et intelligere totaliter in anima sunt, ita videlicet quod nihil sui habeant in corpore.

[3]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 40.

[4]) De immort. an., Tom. I, p. 335 (2): sensus non applicatus sensatis absque assimilatione sui ut tactus calido absque calefactione et visus lucido absque illuminatione.

[5]) Ebd.: Intellectus autem e contrario se habet in hoc. Cum enim intelligit aliquid, non denominatur ab eo, quod intelligit; nihil enim est de intelligibilibus apud intellectum nisi forte ipsa intellectio, ut in sensibus (sen-

nichts als die Thätigkeit des Erkennens, und diese vollzieht sich, ohne die Qualitäten der intelligiblen Gegenstände in sich aufzunehmen.[1]) Ferner wird der Sinn durch allzu heftige äußere Einwirkungen zerstört, während das umgekehrte Verhältnis beim Intellekt sich zeigt. Je mächtiger die geistigen Eindrücke sind und je öfter sie erfolgen, desto mehr steigert sich die Fähigkeit der intellektiven Kraft, was seinen Grund nur in der Unabhängigkeit der letzteren von jedem körperlichen Organ haben kann.[2]) Einen weiteren, unangreifbaren Stützpunkt soll die Ansicht von der Unkörperlichkeit des Intellektes durch den Hinweis auf die Vorgänge der Ekstase und Prophetie erhalten.[3]) Diese stellen einerseits den höchsten Grad intellektiver Thätigkeit dar, andererseits bedingen sie eine völlige Loslösung des Geistes von dem Körper und den Sinnen. In den genannten Erscheinungen müssen wir eine Unabhängigkeit des Intellektes anerkennen, welche jeden Einfluß des Körpers ausschließt und die völligste Unkörperlichkeit des höheren Erkenntnisvermögens darthut.

So sucht Wilhelm mit Herbeiziehung einer bunten Mischung von aristotelischen und christlichen Elementen die Geistigkeit des Intellektes zu beweisen. Wie aber der letztere durch die Art seiner Bethätigung unabhängig vom Körper sich als ein von den Sinnen verschiedenes Vermögen erweist, so sind auch die Objekte der intellektiven Kraft ganz anderer Natur als die der

---

sibilibus?) ipsa sensatio, et sic manifestum est intellectum impassibilem ab intelligibili aut intelligibilibus.

[1]) Der Ausgangspunkt dieser Beweisführung dürfte die aristotelische Stelle sein, Arist. de an. III. 4, 429 a 24: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός.* Vgl. Brentano die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, S. 120, Anm. 4.

[2]) De immort. an., Tom. I, p. 333(2): visus destruitur ab excedentibus harmoniam suam, hoc est a vehementer visibilibus; e contrario autem habet se in intellectu, quoniam intellectus non habet partem determinatam in corpore, quae sit instrumentum ipsius, et confortatur et invalescit ex vehementer intelligibilibus. Vgl. ebd. p. 335(2). Brentano, a. a. O. S. 126 n. 8.

[3]) De an. V. 22, p. 147(2): Manifestius autem est hoc in operationibus quae vocantur exstasis et raptus; in his enim manifeste cessat omnis operatio corporis et intendo omne adminiculum corporis . . . . Evidentissimum insuper est hoc in illuminationibus et revelationibus propheticis.

Sinne. Die letzteren erkennen nur die sinnenfälligen Eigenschaften[1]) der materiellen Dinge, der Intellekt aber dringt bis zu den übersinnlichen Substanzen dieser körperlichen Dinge vor. Er erfaßt ferner die geistige Seele und ihre Thätigkeiten, und endlich kommt ihm zu die Erkenntnis der geistigen Welt, die Erkenntnis Gottes und der in der göttlichen Wesenheit begründeten obersten Wahrheiten oder Principien.

Damit sind nun auch die Gegenstände bezeichnet, mit denen unsere Darstellung der Erkenntnislehre Wilhelms in ihrem weiteren Verlaufe sich noch näher befassen muß.

1. Das intellektive Erkennen der sinnlichen Außenwelt.

Wenn es sich um die geistige Erkenntnis der äussern, materiellen Dinge handelt, so stellt Wilhelm die Frage, wie ein Wissen hievon in die Seele gelangen könne, welches die Ursachen und Bedingungen seien, die eine derartige Erkenntnis möglich machen[2]). Damit setzt er sich nun in entschiedenen Gegensatz zur platonischen Wiedererinnerungstheorie, welche er energisch bekämpft. Nach dem christlich gefärbten Berichte, welchen unser Autor von der Lehre Platos giebt, wird die menschliche Seele mit einer Fülle aktueller, fertiger Erkenntnisse geschaffen[3]). Infolge der Einsenkung der Seele in den Körper aber liegen dieselben schlummernd und begraben in ihr[4]) und werden erst durch Übung und Unterricht aufgedeckt und enthüllt[5]).

[1]) De an. VII. 1, p. 203 (2): sensus non attingit ipsas substantias rerum huiusmodi, sed solas dispositiones earum sensibiles. Vgl. S. 34, Anm. 2.

[2]) De an. V. 3, p. 116 (2): Quae autem causa sit scientiae et qualiter scientiae veniant in animas nostras vel acquirantur ab eis, faciam te scire in sequentibus. Vgl. de an. VII. 1, p. 203 (1).

[3]) De an. VII. 4, p. 208 (1): Plato vero e contrario (posuit), videlicet creatam illam esse in perfectione et plenitudine scientiarum.

[4]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 119 (1): Secundum Platonem vero completi, verum quasi sepulti in terra corporis et obscurati nebulositate materiae.

[5]) De an. V. 9, p. 124 (1): nisi forte quis dicat, quod scientiae sive sapientiae sopitae et sepultae sunt in eis iuxta sententiam Platonis, postmodum autem procedente aetate deteguntur et revelantur studiis, exercitationibus et doctrinis.

Schon Aristoteles habe in seiner Metaphysik eine, wenn auch nicht ganz ausreichende, Widerlegung versucht;[1]) er habe, wie Macrobius erzähle, darauf aufmerksam gemacht, daß es dieser Ansicht zufolge kein eigentliches Erkennen und Lernen mehr gäbe, sondern nur eine Wiederinnerung.[2]) Wilhelm selbst bemerkt[3]) gegen Plato und die mittelalterlichen Platoniker, dass ihre Lehre im Widerspruche stehe mit dem richtig gefassten Verhältnis von Leib und Seele. Der Leib dürfe nicht als Grab der Seele angesehen werden und die von ihnen behauptete Behinderung der intellektiven Kraft nicht als eine Strafe für frühere, auf irgend einem Gestirn begangene Sündenschulden.[4]) Die Seele wisse weder von Schuld noch von Strafe. Das eigene Bewusstsein ferner bestätige uns, dass wir vor der Sinneserfahrung und vor allem Unterricht kein Wissen besitzen, dass dasselbe erst neu in uns erzeugt werden müsse. Trüge die Seele wirklich fertige Erkenntnisse in sich, so müsste ihr wenigstens eine Spur davon bewusst werden[5]), denn nichts erkennt sie klarer als sich selbst und was in ihr ist, ihre eigenen Zustände.

Es giebt also keine angeborenen, fertigen Erkenntnisse. Aristoteles behält Recht, wenn er behauptet, dass die Menschen zwar nach ihrem natürlichen Sein, ihren Wesensbestandteilen und deren Kräften, vollkommen geschaffen werden, dass sich aber die letzteren erst zu der ihnen eigenen Vollendung entwickeln

---

[1]) De virtut., Tom. I., c. 9, p. 119 (1): Licet autem opinatus sit Aristoteles Platonis sententiam destruxisse in libro metaphysicorum . . . ., multas tamen quaestiones et determinationes difficiles pro et contra se reliquit.

[2]) De vitiis et peccatis, Tom. I., c. 5, p. 271 (2): Unde, sicut narrat Macrobius, et Aristoteles animas nostras posse aliquid discere negavit; non enim, inquit, discunt, quae a natura habebant, sed magis reminiscuntur seu recordantur eorum. Wilhelm schöpft also, wie es scheint, seine Kenntnis der Einwände des Aristoteles nicht aus direkter Quelle.

[3]) De Univ. II, p. III. c. 19, p. 1051 f.

[4]) Eingehend beschäftigt sich Wilhelm mit der Präexistenzlehre, mit der Lehre von der Seelenwanderung und dem Aufenthalt der Seelen auf den Gestirnen De Un. I. p. II. c. 13—15, p. 701—707. De an. V. 9, p. 124 f.

[5]) Das letzte Argument findet sich bei Aristoteles, Analyt. post. II. 19, 99 b 20; Metaph. I. 9, 993 a 1. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II b, S. 189.

müssen [1]). Seit dem Sündenfalle wenigstens tritt die Seele leer von allem Wissen ins Dasein, wie eine unbeschriebene Tafel, wie ein Spiegel, in dem noch kein Bild reflektiert worden ist [2]). Die Erkenntnisse müssen von der erkennenden Kraft völlig neu erzeugt werden.

Im bewussten Gegensatz zu den Platonikern des Mittelalters stellt sich der Scholastiker des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts auf die Seite des Aristoteles. Die Seele trägt das Wissen nicht schon in sich, sondern sie muss es erst erwerben.

Nun begreift sich auch die oben gestellte Frage nach der Art und Weise, wie die Seele in den Besitz des Wissens gelangen könne. Wie schon früher erwähnt, hat Wilhelm den Grundgedanken der aristotelischen Erkenntnislehre aufgenommen, dass jede Erkenntnis durch eine Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten zu stande komme [3]). Dieses allgemeine Gesetz findet Anwendung wie auf die sinnliche, so auch auf die geistige Erkenntnis. [4]) Das intellektuelle Erkennen ist somit bedingt durch ein Erkenntnisbild, und zwar nicht mehr durch ein sinnliches, sondern ein von diesem gänzlich verschiedenes, intellektuelles Erkenntnisbild [5]), dessen Subjekt kein materielles Organ, sondern die geistige Seele selbst ist. Zwei wesentlich verschie-

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 124 (1): Et quidem secundum Aristotelem creantur homines perfecti prima perfectione, quae est naturae, quod est dicere perfectione materiae et formae, hoc est anima et corpore, potentiis et viribus; perfectibiles sunt autem secunda perfectione. Wir haben hier die aristotelische Unterscheidung des bloßen Seins von der Thätigkeit dieses Seins, der ersten und zweiten Energie, des actus primus und secundus der Späteren.

[2]) De virtutibus, Tom. I. c. 5, p. 114 (1): Similitudo vero, qua utitur Aristoteles in rebus istis de tabula non scripta et de speculo, in quo nondum reluxit formae alicuius apparitio, intentionem eius satis exponunt . . . ., quam opinatus est (animam) creatam esse vacuam a scientiis . . . ., verumtamen receptibilem earum.

[3]) S. Seite 28.

[4]) De Un. II. p. II. c. 3, p. 1018 (1): Cum igitur cognitio actualis . . . . non sit in intellectu nostro nisi signum rei cognitae in effectu relucens in ipso intellectu nostro.

[5]) De an. VII. 6, p. 211 (1): necesse est apud intellectum intelligentem esse signa intelligibilia seu formas antedictas.

denen Vermögen entsprechen auch zwei wesentlich verschiedene Erkenntnismittel. Wilhelm will sich hiebei auf Aristoteles stützen, demzufolge ohne Phantasma eine geistige Erkenntnis unmöglich sei [1]. Es zeigt sich aber sofort, dass unser Scholastiker jene wichtige aristotelische Stelle gänzlich missversteht. Aristoteles bezeichnet nämlich damit die notwendige und unbedingte Abhängigkeit des Intellektes und des Denkens von der sinnlichen Erkenntnis, während Wilhelm den Satz aus dem Zusammenhange loslöst und *phantasma*, offenbar wegen des damit verbundenen *intelligere* (*νοεῖν*), als geistige Erkenntnisform nimmt [2], so dass er den Gedanken erhält, ein geistiges Erkennen werde nur durch ein intellektuelles Erkenntnismittel ermöglicht. In ganz frappanter Weise trifft hier zu, was wir eingangs bemerkten, dass Wilhelm nur allzusehr sich auf ein fragmentarisches Herausgreifen einzelner, häufig missverstandener, aristotelischer Sätze und Termini beschränke.

Soll also eine intellektive Erkenntnis der äusseren Dinge stattfinden, so muss ein g e i s t i g e s B i l d derselben in unserem Intellekte erzeugt werden. Soviel steht unserem Scholastiker fest. W i e, durch welche Ursachen kommt nun diese unerlässliche Vorbedingung, ein derartiges intelligibles Bild von den materiellen Einzelndingen, in dem Intellekt zustande? Diese Fragestellung stammt von A r i s t o t e l e s, und schon er hatte die Schwierigkeit einer befriedigenden Antwort gefühlt. Er versuchte die Lösung, indem er die psychischen Erscheinungen des Erkennens nach Analogie der in der Außenwelt sich findenden Vorgänge des Werdens und Entstehens dachte. [3] Er nahm nämlich zur Er-

---

[1]) De an. VII. 9, p. 215 (1): quod dixit Aristoteles in sermone suo, videlicet quod impossibile est intelligi sine phantasmate; oder, um die genaue Übersetzung der aristotelischen Stelle zu geben, De an. VII. 6, p. 211 (1): non est possibile animam intelligere sine phantasmate. Arist. de an. III. 7, 431 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.*

[2]) De an. VII. 6, p. 211 (1): non est possibile animam intelligere sine phantasmate, et intendo sine signo vel forma intelligibili. Vgl. De Un. II. p. I c. 14, p. 821 (2).

[3]) Arist. de an. III. 5, 430 a 10: *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ*

klärung jener intelligiblen Formen in der Seele einen doppelten Intellekt an, einen *νοῦς*, der alles wird, und einen *νοῦς*, der alles wirkt. Dunkel waren schon diese Ausdrücke, aber die Schwierigkeit wurde noch erhöht durch die Prädikate, welche der Stagirite den beiden, die Erkenntnis bedingenden Faktoren gab. Die mannigfachsten und teilweise sehr abstruse Erklärungsversuche knüpften sich im Laufe der Jahrhunderte an jene Scheidung eines möglichen und eines wirkenden Verstandes, von den Schülern des Aristoteles, Theophrast und Eudemus, angefangen bis in die jüngste Zeit herab, auf Trendelenburg, Zeller und Brentano. [1])

Wir zogen die Lehre des Aristoteles heran, um den Punkt aufzuweisen, in welchem die späteren Commentatoren, wie auch die arabischen Peripatetiker, und, von letzteren veranlaßt, ebenso Wilhelm auf dem Gebiete der Erkenntnislehre einsetzten. Sehen wir nun zu, wie unser Scholastiker das Problem der Entstehung der geistigen Erkenntnisformen zu lösen bestrebt ist.

Das zunächst liegende Agens, welches als Ursache jener intellektuellen Bilder angesehen werden könnte, scheint die äußere Sinnenwelt selbst zu sein. Allein die körperlichen Dinge erzeugen nur materielle Formen in den Sinnesorganen, auf die geistige Substanz der Seele vermögen sie nicht zu wirken [2]). Diese ist körperlichen Eindrücken gegenüber, wie wir schon bei der Sinneserkenntnis hervorgehoben haben, nicht leidensfähig. Aristoteles [3])

ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. In dem ersten Abschnitt giebt der Verfasser einen Überblick über die sämtlichen bedeutenderen im Laufe der Zeit hervorgetretenen Meinungen von dem *νοῦς ποιητικός*.

[2]) De an. V. 7, p. 122 (1): Quia igitur a rebus exterioribus sensibilibus non est possibile ipsam (scientiam) gigni vel fieri in anima humana, cum ultra formas nihil gignatur vel fiat in illa ab eisdem, necesse est ab alio agente illam fieri in eadem.

[3]) De Un. II. p. II. c. 74, p. 928 (1): et in hoc concordare videtur Aristoteles, ubi dicit quia intellectus non patitur a formis materialibus seu corporalibus quemadmodum sensus; intelligentes enim calidum non calefimus, et tamen sentientes calidum calefimus. Die bezügliche Stelle, welche Wilhelm im Auge hat, kann wohl keine andere sein, als De an. III. 4, 429 a 24—26,

und die hervorragendsten christlichen Lehrer [1]) stimmen darin überein, daß der Intellekt keine sinnliche Qualität in sich aufnehme, daß er beim Gedanken oder beim Begriff der Wärme nicht warm werde, wie das Sinnesorgan bei der Wahrnehmung des Warmen. Als ein Leiden im Sinne der Aufnahme einer physischen Einwirkung kann das intellektive Erkennen nicht betrachtet werden.

Einen anderen Weg nun hat nach Wilhelms Ansicht Plato [2]) eingeschlagen. Dieser nahm zur Erklärung der intellektuellen Erkenntnisformen eine von der sinnlichen verschiedene Welt allgemeiner, ewiger und unveränderlicher geistiger Substanzen an, welche nach Art der Sinnendinge auf die Seele einwirken und im Intellekte ihr Bild einprägen sollen. Ausdrücklich bemerkt Wilhelm, über die Motive [3]) der platonischen Ideen, der urbildlichen oder geistigen Welt [4]), besitze er keinen historischen Bericht, er sehe sich daher nur auf Vermutungen angewiesen. Seiner Meinung [5]) nach sei es aber die erwähnte Überlegung gewesen, welche Plato

---

wo Aristoteles, von der Geistigkeit des *νοῦς* handelnd, sagt: *διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμός, ἢ κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ.* Vgl. S. 39, Anm. 1.

[1]) De Un. II. p. II., c. 65, p. 914 (2): sensus recipiendo calorem sive passionem ex calido calidus fit, quod dico quantum ad instrumentum tactus, intellectus vero intelligendo calorem non fit calidus nec intelligendo colorem coloratus, quare vel non recipit, ut dixi, quemadmodum sensus, vel omnino non recipit, quemadmodum quidam de sapientibus Christianorum dixit. Wilhelm drückt sich immer in der angegebenen Weise aus, ohne einen bestimmten Autor zu nennen. Einmal, De an. VII. 9, p. 215 (2), spricht er in der Mehrzahl „einige (gewisse) von den christlichen Lehrern". Unzweifelhaft ist damit, worauf wir bald noch kommen werden, die Lehre Augustins gemeint. Siehe unten S. 54 f.

[2]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2). Fast das ganze 14. Kapitel beschäftigt sich mit der platonischen Ideenlehre.

[3]) Ebd.: quae fuerunt rationes vel probationes Platonis, non pervenit ad me. Ponam igitur rationes, quas vel habuisse videtur vel habere potuisset.

[4]) Ebd.: positio Platonis de formis sive de mundo specierum, qui et mundus archetypus et mundus principalium formarum et mundus specierum et mundus intelligibilis sive intelligibilium dicitur.

[5]) Daran dachte Wilhelm offenbar nicht, wie sich Platos Theorie von anerschaffenen Ideen (siehe S. 40) mit der ihm hier zugeschriebenen Entstehung der intellektuellen Formen zusammenreimen lasse.

zur Aufstellung seiner Ideenwelt geführt hätte. Unser Scholastiker ist aber weit entfernt, die platonische Lehre für richtig zu halten; denn die Universalien als solche besitzen keine objektive Existenz und infolge dessen auch kein Wirken [1]), wie beides die platonische Hypothese voraussetze. [2]) Ebenso habe auch Aristoteles die Annahme Platos nicht gebilligt und hierdurch veranlaßt [3]) eine andere Theorie über die Entstehung der Erkenntnisbilder aufgestellt.

Die letzteren haben nach der Lehre des Stagiriten ihre Ursache in einem von der Seele getrennten, rein immateriellen Wesen, der thätigen Intelligenz, welche die Schöpferin der menschlichen Seelen ist und in der Stufenreihe der Intelligenzen die zehnte oder unterste Stelle einnimmt. Diese „intelligentia agens" gilt als die Trägerin der Ideen, der intelligiblen Formen, welche sämtlich in ihr präexistieren. Wie eine geistige Sonne strahlt sie dieselben hinein, läßt sie dieselben hineinfließen in den materiellen Intellekt. [4]) Wilhelm teilt hier fälschlich die Lehren des Avicenna [5]) und des „Liber de causis" [6]) dem Aristoteles zu, bringt aber damit jene Stelle des ächten Aristoteles in Verbindung, an der dieser den wirkenden *νοῦς* mit dem Lichte vergleicht. [7])

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (1): universalia autem vel agere vel pati non videtur esse possibile.

[2]) Auf diese hier berührten Erörterungen, welche im Sinne Platos gehalten sind und keineswegs die Ansicht Wilhelms wiedergeben sollen, stützt sich Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, Tom. I, p. 444, 448, wenn er unseren Scholastiker zu einem extremen Realisten stempelt. Auch Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 226 beurteilt Wilhelm nach dem Inhalte jenes Kapitels und sieht in ihm einen strengen Platoniker und Vertreter der Ideenlehre.

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (2): Causa autem, quae coëgit ipsum (Aristotelem) hanc intelligentiam ponere, fuit positio Platonis de formis sive de mundo specierum. Vgl. De Un. II. p. III. c. 20, p. 1053 (2).

[4]) De an. VII. 5, p. 210 (1); 6, p. 211 (2).

[5]) Brentano, a. a. O. S. 8—14.

[6]) Wo Wilhelm die Erkenntnisweise der „intelligentia agens" bespricht, bezieht er sich auf den Satz des „Liber de causis": omnis intelligentia plena est formis; De an. VII. 6, p. 211 (2). Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 173, § 9.

[7]) Vgl. S. 43, Anm. 3.

Von der für aristotelisch gehaltenen Intelligenz behauptet er nämlich auch, daß sie die in dem materiellen Intellekt nur der Möglichkeit nach enthaltenen intelligiblen Formen durch ihre Thätigkeit verwirkliche, wie das Licht die bloß potenziell vorhandenen Farben in die Wirklichkeit überführe. [1]) Wilhelm erkennt ganz gut den Unterschied beider Ansichten, ihre Unvereinbarkeit, und will daher in der Lehre des Aristoteles [2]) einen Widerspruch finden. Auffallend ist aber, daß dieser Zwiespalt ihm nicht klarer wurde und ihn zur richtigen Kenntnis des Sachverhaltes führte. Er bemerkt ferner, daß Aristoteles nur für die übersinnlichen Wahrheiten eine Intelligenz angenommen habe, die Kenntnis der körperlichen Dinge aber durch Abstraktion aus den Sinnen herleite, [3]) während er ein andermal wieder schreibt, weder in den zweiten Analytiken noch in der Physik werde die Erfassung der Prinzipien von einer Intelligenz abhängig gemacht. [4]) So macht sich der Mangel an Kritik und einer genaueren Kenntnis der einzelnen Autoren bei Wilhelm sehr fühlbar, und über die damit notwendig verbundene Unklarheit vermochte unser Scholastiker nicht hinauszukommen. Was sodann die Gründe anlangt, welche gegen die thätige Intelligenz ins Feld geführt werden, so übergehen wir dieselben, [5]) da sie so ziemlich ohne Interesse sind, zum Teil aber mit Argumenten zusammenfallen, welche gegen eine andere Meinung vorgebracht werden, die wir nun besprechen wollen.

Bei den Zeitgenossen Wilhelms scheint eine Theorie vielfache Vertretung gefunden zu haben, die, ganz abweichend von den phantastischen Spekulationen der Araber, sich mehr an den aristotelischen Text anzuschließen suchte und bereits in jene Bahnen einlenkte, welche die Scholastiker der Blütezeit betraten. Während Alexander Aphrodisiensis, Avicenna und Averroës ein von der Seele verschiedenes, immaterielles Prinzip,

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 821 (1, 2).

[2]) De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2).

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2). De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2).

[4]) De an. VII. 5, p. 210 (1).

[5]) Werner, Wilhelms Verhältnis zu den Platonikern, S. 30 f. hat einige derselben herausgehoben; vgl. De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 f.; II. p. II. c. 3, p. 1018 (2).

oder, wie der letztere, zwei unter einander und von der Seele getrennte geistige Substanzen [1]) annahmen, glaubten diese christlichen Peripatetiker die menschliche Erkenntnisthätigkeit aus der Seele allein, ohne Zuhilfenahme einer äußeren Intelligenz, erklären zu müssen. Sie unterschieden daher in der Seele selbst als deren Teile oder Kräfte einen zweifachen Intellekt, einen „intellectus materialis“ und einen „intellectus agens“. Das Erkennen [2]) vollzieht sich in einer Thätigkeit und in einem Leiden. Dementsprechend muß es einen materiellen [3]) Intellekt geben, welcher die geistigen Erkenntnisformen in sich aufnimmt, und einen thätigen Intellekt, [4]) welcher dieselben bewirkt oder hervorruft d. h. aus dem materiellen Intellekt, in welchem sie bereits der Möglichkeit nach vorhanden sind, in die Wirklichkeit überführt. Beide Intellekte verhalten sich zu einander, wie die Farben und das Sonnenlicht, welches die ersteren aus ihrem Potenzzustand in die Wirklichkeit herausführt, zu wirklich sichtbaren Farben macht. [5]) Lediglich wegen dieser Ähnlichkeit mit der Materie, welche ja alle Formen, für welche sie empfänglich ist, der Möglichkeit nach in sich trägt, hat der materielle Intellekt seinen Namen, [6]) im übrigen aber ist er ebensogut ein Teil der geistigen Seele wie der intellectus agens.

Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, welcher christlicherseits unternommen wurde, um den Erkenntnisprozeß

---

[1]) Brentano, a. a. O. S. 14—23.

[2]) De an. VII. 3, p. 205 (1): operationem posuerunt intellectus, quae est intelligentia, duobus perfici, actione scilicet et passione seu receptione.

[3]) Ebd: Et propter hoc posuerunt intellectum materialem tamquam receptivum seu receptibilem passionum, quae sunt signa intellectus, per quae intellectus apprehendit intelligibilia.

[4]) Ebd.: Posuerunt etiam huiusmodi passiones seu receptiones intellectui agenti, cuius operatio est educere signa antedicta, quae potentialiter sunt in intellectu materiali, in actum seu effectum essendi, et propter hoc vocaverunt ipsum intellectum agentem.

[5]) Ebd.: quemadmodum lux irradiatione sua educit colores de potentia in actum essendi, sic intellectus agens formas intelligibiles, quae potentia erant in intellectu materiali.

[6]) Ebd. p. 205 (2): Alium vero propter similitudinem quandam, quam ipsum habere ad materiam opinati sunt, materialem dixerunt.

im direkten Anschluß an die aristotelische Stelle[1]) zu erklären, von welcher alle derartigen Spekulationen ausgegangen waren. Wie bei Aristoteles, werden die beiden Intellekte in die Seele verlegt; die weiteren Ausführungen freilich unterscheiden sich noch bedeutend von denen des Stagiriten, wie ebenso von jenen des Thomas von Aquin. Der thätige Intellekt wirkt unmittelbar auf den materiellen, der sensitive Faktor dagegen, die Phantasmen, werden, wenigstens nach dem Referate Wilhelms, gar nicht berücksichtigt. Doch scheint es die Ansicht dieser Philosophen gewesen zu sein, daß der thätige Intellekt nicht selbst ein erkennendes, sondern ein die Erkenntnis nur bewirkendes Prinzip sei, welches bei gegebenen Phantasmen im materiellen Intellekt durch seine Thätigkeit die intelligiblen Bilder hervorruft.

Wilhelm macht nun auch gegen diese Ansicht die schwersten Bedenken geltend. Er will die Vertreter[2]) derselben, wiewohl sie ihm selbst in der Kenntnis des Aristoteles entschieden überlegen waren, aus leicht begreiflichen Gründen nicht als Peripatetiker anerkennen; habe ja Aristoteles den „intellectus agens" als eine von der Seele getrennte Substanz angesehen.[3]) Er tadelt ferner die kritiklose Annahme dieser Aufstellungen von Seiten vieler[4]) und fordert vor allem Rechenschaft darüber, ob ein materieller und thätiger Verstand sich auch aus dem Wesen der Seele erweisen lasse und mit der Würde des intellektiven Vermögens und dem Begriff eines thätigen Intellektes verträglich sei.

Die Träumerei[5]) eines zweifachen Intellektes in der Seele stehe offenbar mit der Einfachheit des Seelenwesens im Wider-

---

[1]) Arist. de an. III 5, 430 a 10—17; vgl. oben S. 43, Anm. 3.

[2]) De an. VII. 3, p. 205 (1): Dicam igitur imprimis, quod fuerunt philosophi et alii post eos, sequaces Aristotelis, ut eis videtur.

[3]) De an. VII. 5, p. 216 (1): Nec Aristoteles, quem sequi se credunt in errore isto, hoc umquam posuit vel cogitavit, verum intelligentiam agentem separatam et spoliatam posuit. Vgl. S. 46, 47.

[4]) De an. VII. 3, p. 205 (2): Et quoniam multi deglutiunt positiones istas absque ulla investigatione discursionis et perscrutationis recipientes illas.

[5]) De an. VII. 4, p. 207 (2): Amplius, unde somnium istud, videlicet ut vis intellectiva duplex sit sive duas partes habeat. . . .

spruch. In der Seele giebt es keine real unterschiedenen Kräfte, keine realen Teile.[1]) Ferner liege hierin eine Unvollkommenheit des intellektuellen Erkennens gegenüber dem sinnlichen. Die Sinneserkenntnis komme zustande ohne einen „sensus agens“, lediglich durch das sinnliche Vermögen und die äußeren Objekte.[2]) Infolge dessen können auch bei der intellektiven Erkenntnis wegen der allseitigen Analogie[3]) zwischen dem materiellen Intellekt und dem Sinne nicht mehr als zwei Faktoren notwendig sein, nämlich der materielle Intellekt und die intelligiblen Objekte.[4]) Die Einführung eines „intellectus agens“ sei ungerechtfertigt und bedeute die Herabwürdigung der intellektiven Kraft. Ein weiteres Argument entnimmt Wilhelm dem Begriff eines thätigen Verstandes. Nehme man nämlich den Ausdruck „intellectus agens“ im eigentlichen Sinne,[5]) so könne darunter nur ein aktuell erkennendes Prinzip verstanden werden, welches seine Erkenntnis in einem ewigen, unaufhörlichen Akt aus sich selbst schöpft.[6]) Damit sei aber der Standpunkt Platos unvermeidlich, einerlei, ob man den thätigen Intellekt mit der Seele identifiziert oder als eine Kraft derselben ansieht oder als

---

[1]) De an. VII. 3, p. 205 (2): Quod si intelligant istos duos intellectus partes quasdam animae humanae esse, non oportet, ut repetam tibi ea, quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem. Vgl. S. 16.

[2]) De an. VII. 4, p. 207 (2).

[3]) Gemeint ist die Stelle, Arist. de an. III 4, 429 a 16: *καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτως τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά*, welche bei Wilhelm De an. VII. 4, p. 207 (2) folgendenden Wortlaut hat: Sensus enim ad modum intellectus materialis est potentia habens formas sensibiles .... quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines.

[4]) Es darf aber hiebei nicht an eine Einwirkung nach Art der Sinnendinge gedacht werden; vgl. S. 45.

[5]) De an. VII. 3, p. 206 (1): Amplius cum sit verae rationis et veri nominis intellectus agens, non erit recipiens aliunde.

[6]) Ebd.: Intellectus huiusmodi cum sit intelligens per semetipsum solum, esset intelligens omnia intelligibilia, et hoc intelligere continuo, sempiterno.

angeborenen Habitus auffaßt.[1]) In keinem Falle kann mehr von einer Erwerbung des Wissens die Rede sein. Ferner erscheint es bei dieser Voraussetzung unbegreiflich, weshalb wir beim Lernen soviel Mühe aufwenden müssen.[2]) Auch die Thatsachen der Unterbrechung[3]) in unserem Erkenntnisleben sowie des diskursiven Denkens[4]) bleiben unerklärt. In einem einzigen und ununterbrochenem Akte müßte uns unser gesamter Erkenntnisinhalt vermittelt sein.[5]) Steht so die Annahme eines „intellectus agens" mit aller Erfahrung im schroffsten Widerspruch, so wäre es überflüssig und eine reine Fiktion,[6]) die Kenntnis der Prinzipien und des daraus abgeleiteten Wissens einem thätigen Intellekt zuzuschreiben.[7]) Die obersten Wahrheiten entwickeln sich von selbst in dem materiellen Intellekt,[8]) und mit ihnen sind auch ihre unmittelbaren Folgerungen gegeben, sodaß auch zur Erklärung des systematischen Wissens ein thätiger Intellekt nicht gefordert werden kann. Niemand, der sich eine Wissenschaft aneignen will, bekümmert sich um denselben, und die ganze Unterrichtsmethode spricht dagegen, indem hierbei lediglich auf die Kenntnis der Prinzipien und die logische Schulung gesehen wird.[9])

Wir haben hier die hauptsächlichsten Gründe herausgehoben, welche Wilhelm gegen den „intellectus agens" vorzubringen

---

[1]) Ebd. p. 206 (2): et hoc sive intellectus agens sit pars animae humanae sive ipsa anima humana sive habitus aliquis, ut praeaudivisti. Unter habitus wird der Zustand fertiger Erkenntnis verstanden.

[2]) De an. VII. 4, p. 208 (2).

[3]) De an. VII. 4, p. 208 (1).

[4]) Ebd. p. 208 (2).

[5]) De an. VII. 4, p. 208 (2): et semper una irradiatione omnes illas simul intelligi (necesse est), intelligi inquam actu, cum formae illae actu simul sint in intellectu materiali.

[6]) De an. VII. 4, p. 209 (2): figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis.

[7]) De an. VII. 4, p. 209 (2).

[8]) Über die unmittelbare Erkenntnis der Prinzipien siehe weiter unten.

[9]) De an. VII. 5, p. 210 (1, 2): Amplius non alia de causa quaeruntur principia et causae et elementa, nisi quia arbitrantur homines se scire posse per hoc solum res, quarum scientiam inquirunt, intellectum vero agentem nec requirunt nec curant, sed nec etiam cogitant. Vgl. De an. VII. 4, p. 209 (2).

weiß. Mit Ausnahme der zwei ersten setzen sie sämtlich voraus, daß der thätige Verstand als ein aktuell erkennendes Prinzip gefaßt wird, wobei es unserem Scholastiker gleichgültig erscheint, ob dasselbe von der Seele getrennt oder als eine Kraft derselben angesehen wird. Speziell die letzten Bemerkungen haben die Lehre Avicennas im Auge, daß die ersten Prinzipien ohne jede äußere Veranlassung und Vorbereitung von der thätigen Intelligenz eingegossen werden.[1]) Wir werden später sehen, wie Wilhelm trotz seiner Polemik im Grunde doch die gleiche Ansicht vertritt, nur daß er die Mitteilung der obersten Sätze nicht mehr einem geschöpflichen Wesen, sondern unmittelbar der Gottheit zuschreibt.

Wenn aber dem intellectus agens keine eigene Erkenntnis zugeschrieben wird, wie es höchst wahrscheinlich von Seite der angegriffenen christlichen Peripatetiker der Fall war, was läßt sich dann noch gegen denselben einwenden? Hier macht nun Wilhelm den Schluß, daß in diesem Falle nur ein einziges erkennendes Vermögen in der Seele anerkannt werden müsse, nämlich der „intellectus materialis".[2]) Da ferner das Erkennen von dem Wesen der Seele unabtrennbar ist, so folgt, daß der materielle Intellekt der Seele wesentlich angehört. Diese besitzt lediglich den „intellectus materialis" und sie schließt ihrem Wesen nach, wie jeden anderen, den thätigen Intellekt aus.[3])

So kommt der Scholastiker am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts zu dem nämlichen Resultat, welches etwa hundert Jahre später die Begründer der Nominalistenschule, Wilhelm Durandus[4]) und Wilhelm von Okkam[5]), der thomistischen Erkenntnislehre entgegensetzten. Die Motive allerdings waren

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 44.

[2]) De an. VII. 3, p. 206 (2): Quod si dixerit ipsum intellectum agentem non esse intelligentem per semetipsum sive in se, tunc necesse habet dicere nihil intelligere vel esse intelligens in anima humana nisi intellectum materialem.

[3]) De an. VII. 3, p. 206 (2): Manifestum igitur est ipsi (animae), quod essentia sua non est nisi intellectus materialis, et propter hoc intellectus agens sive formalis nec ipsa essentia eius est nec de ipsa.

[4]) Stöckl, a. a. O. S. 978.

[5]) Stöckl, a. a. O. S. 993.

auf beiden Seiten sehr verschieden. Zur Zeit als die Scholastik bereits den Höhepunkt ihrer Blüte überschritten hatte, ließen die genannten Philosophen infolge ihrer Polemik gegen die intelligiblen Spezies jene Unterscheidung fallen, während Wilhelm mit vollster Überzeugung an den geistigen Erkenntnisformen festhielt und in ihrer Erklärung das Hauptproblem des Erkennens sieht. Was ihn zur Läugnung eines thätigen Verstandes veranlaßte, das waren zum Teil die falschen, aller Erfahrung zuwiderlaufenden Aufstellungen der Araber und vornehmlich seine Ansicht von der völligen Einfachheit des Seelenwesens.

Fragen wir nun weiter, wie unser Scholastiker das einzige bei der intellektiven Erkenntnis in Betracht kommende seelische Vermögen, welches er materiellen Intellekt nennt, des Näheren bestimmt. Der „intellectus materialis" Wilhelms ist nicht, wie der materielle Intellekt (νοῦς ὑλικός) des Alexander Aphrodisiensis[1]), die aus der günstigen Mischung der körperlichen Elemente[2]) im Menschen resultierende Aufnahmsfähigkeit für die intelligiblen Formen, sodaß er nichts weiter als eine physische Eigenschaft wäre, die vom Körper unabtrennbar mit demselben zu Grunde geht.[3]) Nach dieser Voraussetzung müßten die Akte des Erkennens und Wissens rein körperlicher Natur sein. Unteilbare Thätigkeiten aber, wie die genannten Vorgänge, können unmöglich einem teilbaren Subjekt, wie der Körper ist, angehören.[4]) Der materielle Intellekt setzt ein geistiges, vom Leibe wesentlich verschiedenes Prinzip voraus.

---

[1]) De an. V. 5, p. 119 (1): Porro quantum apparere potest ex sermone huiusmodi, intellectus, quem ponunt in homine erronei isti, non videtur esse nisi aptitudo recipiendi formas intelligibiles, et hanc vocant intelligentiam materialem.

[2]) Ebd.: sic in corpore humano ex contemperantia saepe nominata in praecedentibus est idonëitas recipiendi formas intelligibiles.

[3]) Ebd.

[4]) De an. V. 5, p. 119 (1): Iam autem feci te scire in praecedentibus, quoniam intelligere non est dispositio, quae possit esse in corpore, cum intelligere impartibile sit, corpus autem partibile etiam in infinitum, sicut iam declarant Aristoteles in auditu suo et multi alii. Ebenso wie Wilhelm haben auch Spätere, besonders Albertus Magnus, den materiellen Intellekt Alexanders energisch bekämpft; vgl. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur

Der immateriellen Seelensubstanz angehörend, darf er jedoch nicht, wie Avicenna gethan, als ein bloß passives Vermögen derselben betrachtet werden, welches keine andere Aufgabe hätte, als die von der intelligentia agens stammenden, fertigen Erkenntnisformen in sich aufzunehmen,[1]) ohne bei deren Zustandekommen in irgend einer Weise mitzuwirken. Die von Aristoteles und den Peripatetikern gebrauchten Bilder einer unbeschriebenen Tafel, eines leeren Papier- oder Pergamentstückes sind sämtlich unzutreffend.[2]) Die menschliche Seele verhält sich beim Erkenntnisakt nicht rein aufnehmend, im Gegenteil, sie ist als thätige Substanz Prinzip des Erkennens und erzeugt selbst aus eigener Kraft in sich die Erkenntnisformen.[3])

Wir finden hier Wilhelm in einem Punkt angelangt, wo er nicht nur in direkten Gegensatz zu den Arabern tritt, indem er die Erkenntnis als ein Produkt der Seele auffaßt, sondern wo er auch auf den von ihm bekämpften thätigen Intellekt, jetzt allerdings in einem ganz anderen Sinne, wieder zurückzugreifen scheint. Es war das Moment der Thätigkeit von Seite des erkennenden Subjektes, welches er zur Erklärung des Erkennens für unentbehrlich hält, ein Gedanke, der ja auch dem intellectus agens, insoweit derselbe als ein seelisches Vermögen verstanden wird, zu Grunde liegt. Wilhelm ging nun hierbei nicht von Aristoteles, sondern von dem Satze Augustins[4]) aus, welcher

---

Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881, S. 44 ff.

[1]) De an. V. 7, p. 122 (1): Quod si dixerit illam (scientiam) fieri ab intelligentia agente, quae est illuminatrix, ut ponunt, animarum nostrarum . . . ., tunc necesse habent concedere illam esse passionem, quae imprimitur ab intelligentia huiusmodi.

[2]) De an. VII. 9, p. 216 (2): nihil amplius ad inscriptionem suam potens nisi quod charta vel pergamena aut tabula rasa. Vgl. Arist. de an. III 4, 430 a, 1—2.

[3]) De an. V. 8, p. 124 (1): declaratum est tibi per omnia haec, animam rationalem sive humanam esse substantiam activam et agentem in semetipsam, similiter generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa. Vgl. De an. V. 6, p. 121 (2): Similiter non est recipiens tantum . . . ., sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa.

[4]) De gen. ad. litt. XII. c. 16, n. 35: eandem ejus imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. Vgl. S. 45, Anm. 1.

sich auf das Mittelalter fortgeerbt hatte und auch in dem die psychologischen Resultate von Augustin bis ins zwölfte Jahrhundert herab zusammenfassenden Buche „De spiritu et anima" vertreten wird,[1]) daß nämlich der Intellekt, angeregt von den Sinnen, in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit die geistigen Formen bilde.[2]) Doch vermag sich der mittelalterliche Scholastiker nicht unbedingt der Meinung des christlichen Lehrers anzuschließen. Sie erschien ihm nicht frei von mannigfachen Bedenken. Wie sollte es nämlich möglich sein, daß eine absolut einfache Kraft, wie der Intellekt, sich zugleich thätig und leidend verhalte, die geistigen Formen zugleich erzeuge und aufnehme?[3]) Entweder verwickele man sich in einen Widerspruch, da dasselbe Prinzip nicht zugleich wirken und leiden kann,[4]) oder man sehe sich zu der als falsch erwiesenen Aufstellung eines thätigen Intellektes genötigt, welcher die intelligiblen Bilder angeboren in sich trage und in den materiellen Intellekt hineinstrahle.[5])

Um diesen Schwierigkeiten zu entgehen und die Einfachheit des Intellektes zu wahren, versucht Wilhelm, eine Modifikation des augustinischen Gedankens vorzunehmen. Augustin nämlich hatte es unbestimmt gelassen, wie die Thätigkeit des Intel-

[1]) De spiritu et anima, c. 24 (Migne, Patrol. Ser. lat. Tom 40, p. 798): Non enim corpora visa illas imagines in spiritu faciunt, ... sed ipse spiritus in se ipso celeritate mirabili. Wie ersichtlich, ist der Satz wörtlich aus Augustin entnommen. Über die Sammelschrift De spiritu et anima, deren Charakter und Verfasser, vgl. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 41 f.

[2]) De Un. II. p. II. c. 65, p. 914 (2): Et fuit sermo eius, quia intellectus excitatus per sensum mira agilitate format sibi in se ipso formas intelligibiles. Vgl. De an. VII 9, p. 215 (2), 216 (1).

[3]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2): Qualiter enim in semetipso rerum intelligibilium species formare possit ipsemet, quis declarare sufficiat?

[4]) Ebd.: cum tam impartibile agere in semetipsum non videatur esse possibile. Neque enim aliquid circa idem agens et patiens posse esse videtur . . .

[5]) De an. VII. 9, p. 215 (2): Qualiter autem aget vel dabit, quod non est apud animam sive quod non habet? Si autem habet, redimus et ego et tu ad errorem de intellectu agente vel ad errorem Platonis de perfectione animae humanae in ipsa creatione sua.

lektes bei der Bildung der geistigen Formen zu denken sei. Wilhelm will nun die Art derselben genauer bestimmen, indem er den aristotelischen Begriff der „Möglichkeit“ damit in Verbindung bringt. Der Intellekt trägt der Potenz nach die intelligiblen Formen in sich,[1]) das heißt im Sinne Wilhelms, er besitzt die Kraft und Fähigkeit, aus sich heraus, an seiner eigenen Substanz[2]) die entsprechenden Formen zu erzeugen und sich selbst durch eigene Thätigkeit mit den Dingen zu verähnlichen.[3]) Wilhelm verweist zur Veranschaulichung auf den Gestaltungs- und Entwickelungsprozeß beim Samenkorn und beim Ei, sowie, freilich etwas trivial, auf die bekannten Eigenschaften des Chamäleon und des Affen.[4]) Der Erkenntnisvorgang stellt sich also dar als ein von innen heraus sich vollziehendes Auswirken[5]) des Erkenntnisbildes, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Dingen, und in diesem Sinne als ein Übergang aus der Potenz in den Akt.

Auf solche Weise schien das Bedenken gehoben, welches der Theorie Augustins nach Wilhelms Ansicht noch anhaftete. Der Widerspruch, daß die einfache intellektive Kraft oder die mit ihr identische Seele sich zugleich thätig und leidend verhalten solle, war durch die Vorstellung einer Selbstverähnlichung beseitigt. Die beiden Momente des Leidens und der Thätigkeit, welche die aristotelische Philosophie und im Anschluß an sie die Meister der Scholastik in die Erkenntnislehre einführten, suchte Wilhelm mit der Einfachheit des Seelenwesens zu vereinbaren und sie mit Rücksicht darauf umzugestalten. Dadurch, daß die Seele aus sich und an sich die Erkenntnisbilder erzeugt und eben damit im gleichen Akte aufnimmt, glaubte er es be-

---

[1]) De an. VII. 4, p. 207 (2): quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines.

[2]) De an. V. 8, p. 124 (1): similiter (animam humanam) generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam necnon et generantem formas intelligibiles in semetipsa. Vgl. S. 54, Anm. 3.

[3]) De an. VII. 9, p. 215 (2): sic virtus intellectiva nata est rebus sic applicata se assimilare similitudinesque vel signa earum assumere.

[4]) Ebd.

[5]) De trinitate, c. 15, p. 21 (1): intellectus noster id est vis intellectiva vis est generativa et velut matrix quaedam scientiae vel sapientiae.

greiflich machen zu können, daß dasselbe Prinzip Ort und Ursache der intelligiblen Formen sei.[1]) Was also der Scholastiker des anfangenden 13. Jahrhunderts mit dem Namen „intellectus materialis“ benannte, das war die geistige Substanz der Seele selbst, insofern sie die Fähigkeit besitzt, die äußeren Dinge auf deren Veranlassung, wie wir gleich ausführen werden, geistig in sich nachzubilden und so ihre Formen aufzunehmen.[2]) So kommen bei dieser Fassung des materiellen Intellektes in eigentümlicher Weise der aristotelische Gedanke der Möglichkeit und der augustinische der Thätigkeit zur Geltung.

Man ist versucht, eine Analogie dieser Lehre des mittelalterlichen Denkers in der neueren Philosophie, bei Leibniz, zu finden. Trotz aller Verschiedenheit läßt sich eine gewisse Ähnlichkeit beider in der Auffassung des Erkennens nicht ableugnen. Nach Wilhelm, wie nach Leibniz, trägt die absolut einfache Seele die Erkenntnisbilder der Anlage nach, oder, wie bei letzterem, unbewußt in sich; sie besitzt die Fähigkeit, das Streben, dieselben zu verwirklichen durch eine von innen heraus sich vollziehende Entwickelung. In der weiteren Frage allerdings, ob das Erkennen völlig ein bloß durch das Subjekt bedingter Prozeß sei und nicht einmal eine äußere Veranlassung fordere, zeigen die Ansichten der beiden Männer wieder tiefgreifende Unterschiede. Leibniz hält jedes Wirken der Dinge auf einander für unmöglich, während Wilhelm zwar eine Wirksamkeit im Sinne der Übertragung physischer Qualitäten von Seite des Körperlichen auf das Geistige leugnet, aber das Erstere doch als eine veranlassende Ursache für die Bethätigung des Geistes gelten lassen will. Auf diese Weise gewinnt dann der Scholastiker den Zusammenhang des Denkens mit der Sinneserkenntnis.

Wie wir wissen, kommt beim Erkenntnisakt nur ein ein-

---

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 1, p. 108 (1): Ipsa enim vis intellectiva sive apprehensiva nobilis non solum subiectum est et locus scientiarum, sed et fons redundans ac generativus. Vgl. die aristotelische Stelle, Arist. de an. III 4, 429 a 27: *καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη.*

[2]) De trinitate, c. 26, p. 34 (1): fontalis aut gravidus et facundus intellectus est tantum fontalis, antequam pariat intellectum, quem velut in utero gestat, et hic est intellectus, qui debuit vocari materialis.

ziger geistiger Faktor in Frage, nämlich der materielle Intellekt. Dieser hat sich als ein seelisches Vermögen erwiesen, welches aus sich selbst die Erkenntnisformen schafft. Jedes bloße Vermögen aber bedarf, um in die entsprechende Thätigkeit übergehen zu können, einer Veranlassung, eines Anstoßes. So auch die intellektive Potenz.[1]) Welches sind nun die Ursachen, die den Intellekt zu der ihm eigentümlichen Thätigkeit bewegen? Wilhelm antwortet mit Augustin, die Sinne[2]), und genauer die Phantasie- und Gedächtnisvorstellungen[3]) Die leiseste derartige Anregung genügt, um die Thätigkeit der intellektiven Kraft auszulösen und dieselbe zu veranlassen, die Gegenstände, deren Sinnenbilder ihr vorschweben, geistig in sich nachzubilden.[4]) So hängt die intellektuelle Erkenntnis allerdings von den Sinnenbildern ab, aber diese verhalten sich in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Ihre ganze Bedeutung für den intellektiven Erkenntnisprozeß beschränkt sich darauf, zur Bethätigung des Intellektes den Anstoß zu geben. Das reicht hin, um das entsprechende intelligible Bild in dem Spiegel des Intellektes zur Erscheinung zu bringen.[5])

Es liegt auf der Hand, daß diese Anschauung unseres Scholastikers von der aristotelischen in dem bezüglichen Punkte wesentlich abweicht. Dies hängt zusammen mit der eigentüm-

---

[1]) De an. VII. 8, p. 214 (1): virtus intellectiva ex eo quod est virtus intellectiva, potentia est intelligendi tantum non potens per semetipsam exire in actum intelligendi, sed indiget, ut saepe audivisti, eductore et adiutore alio.

[2]) De trinitate, c. 26, p. 34 (1): formae sensibiles agunt prius in animam per organa sensuum, ut formetur in ea intellectus in effectu. Vgl. De trin. c. 15, p. 21 (1). De Un. II. p. II. c. 74, p. 927 (2): sensit hoc idem de vi intellectiva nostra unus ex nobilioribus sapientibus Christianorum dicens in sermone suo, quia passionibus sensuum quasi pulsatur seu excitatur intellectus . . .

[3]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): imaginatio huiusmodi et memoria sunt virtuti intellectivae quasi libri, in quibus legit res sensibiles.

[4]) De Un. II. p. III. c. 3, p. 1018 (2): intellectus mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus exilissimeque excitatus ab illis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi ipsi in semetipso format.

[5]) De an. VII. 8, p. 214 (2).

lichen Fassung des erkennenden Vermögens. Wenn dasselbe allein, aus sich heraus, die Erkenntnisformen erzeugen soll, dann kann den Sinnenbildern kein anderer Einfluß mehr zukommen, als Wilhelm denselben wirklich zuteilt. Von diesem Standpunkt aus konnte ihm unmöglich die Lehre des Aristoteles klar werden, daß das Intelligible in den Phantasmen auf den Intellekt wirke und ihn so denkend mache; [1]) denn das geistige Bild, durch welches wir zum Erkennen gelangen, wird nach seiner eben dargelegten Ansicht nicht aus der Sinnesvorstellung, sondern aus dem Intellekt heraus erzeugt. Eine Abstraktion aus den Phantasmen im Sinne des Aristoteles läßt sich nach seinen Voraussetzungen gar nicht denken. So erklärt es sich, daß Wilhelm bei seiner mangelhaften Kenntnis des griechischen Philosophen die Lehren desselben im Sinne Augustins auszudeuten sucht. Die tiefgreifenden Unterschiede beider sind ihm noch völlig entgangen. An den aristotelischen Gedanken von der Leidenslosigkeit des Intellektes (νοῦς ἀπαθής) anknüpfend und sich auf denselben stützend, behauptet er, auch Aristoteles habe die Wirksamkeit der Sinnenbilder auf den Intellekt beim Zustandekommen der Erkenntnis als eine Anregung bezeichnet. [2]) Dieser veranlassende Einfluß der Sinne sei ein Leiden anderer Art, als es bei den Naturdingen stattfinde. [3]) Im Akte des geistigen Erkennens gehe nicht eine physische Qualität von den Dingen auf den Intellekt über. Wir würden zwar warm bei der Wahrnehmung des Warmen, aber nicht beim begrifflichen Denken der Wärme. [4]) Es besitzt also das geistige Bild in uns keine wahre Ähnlichkeit mit der äußeren physischen Wärme. [5]) Zur Möglichkeit der Erkenntnis werde diese auch

[1]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, S. 146.

[2]) De Un. II. p. II. c. 75, p. 928 (2): neque Aristoteles intellectum voluit esse passibilem a formis materialibus, licet per eas excitetur, passionibus, quas imprimunt in organa sensum.

[3]) Ebd.: et est longe alter modus agendi et patiendi, et huiusmodi excitationes, actiones aut passiones dicendae sunt alio modo, quam audiveris in naturalibus de actionibus et passionibus corporum invicem naturaliter agentium.

[4]) Vgl. S. 45, Anm. 1. De an. VII. 9, p. 216 (1).

[5]) De an. VII. 9, p. 216 (1): signum caloris, quod in virtute intellectiva est, procul dubio non est similitudo caloris vere ac proprie.

nicht gefordert. Man denke nur an die Namen,[1]) Ziffern, Buchstaben, welche trotz der Unähnlichkeit mit dem durch sie Bezeichneten eine Erkenntnis gestatten. Der Grund, warum bei der Einwirkung der Sinnenbilder auf den Intellekt keine Verähnlichung, kein Leiden im gewöhnlichen Sinne, wie zwischen zwei körperlichen Dingen, stattfindet, liegt teils in der weiten Entfernung der sinnlichen Gegenstände von dem Intellekt, teils in der geistigen Beschaffenheit der Seele, welche jede materielle Einwirkung ausschließt.[2])

In derartigen höchst mangelhaften und der historischen Gründlichkeit entbehrenden Erörterungen setzt sich der Scholastiker am Anfang des 13. Jahrhunderts mit Aristoteles auseinander. Die wichtigsten Bestimmungen über das Verhältnis von Intellekt und Sinn, wie es der Stagirite darlegt, bleiben Wilhelm teils unbekannt, teils unverständlich.[3]) Die Thatsache, daß in diesem entscheidenden Punkte der Erkenntnislehre unser Autor Augustin und Aristoteles in vollster Übereinstimmung findet, kennzeichnet genugsam den geringen Stand seiner aristotelischen Kenntnisse.

Blicken wir jetzt kurz zurück. Wilhelm hatte die Frage aufgeworfen, auf welche Weise und durch welche Faktoren die intelligiblen Formen der körperlichen Dinge in unserem Intellekte entstehen.[4]) Wir kennen nun die Antwort. Die Erkenntnis der materiellen Objekte fordert eine doppelte Ursache, ein geistiges Vermögen, den materiellen Intellekt, und die sinnlichen Eindrücke der äußeren Dinge, welche das erstere zu seiner Thätigkeit veranlassen. Der Akt des Erkennens sodann muß als ein Wirken, als eine Selbstverähnlichung der Seele mit den Gegenständen aufgefaßt werden. Damit glaubte Wilhelm das

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Debes autem scire hic, quod non est necesse, ut omnia signa rerum similitudines earum sint sicut expresse vides in nominibus rerum et signis litterarum . . ., similiter inter figuras numerorum et numeros.

[2]) De Un. II. p. II. c. 65, p. 914 (1): Ista igitur diversitas propter elongationem rerum sensibilium a virtute intellectiva partim est, partim vero propter spiritualitatem virtutis intellectivae, quae prohibet eam a receptione formarum materialium et passionum similium illis. Vgl. De an. VII. 9, p. 216 (1)

[3]) Vgl. hierzu S. 43, Anm. 1.

[4]) Vgl. S. 40, 43.

Problem gelöst zu haben, welches, bedingt durch das Bekanntwerden der arabischen Philosophie, zunächst an ihn herantrat, nämlich die geistigen Erkenntnisformen nicht, wie die Araber, aus einer von der Seele getrennten, immateriellen Intelligenz, sondern aus dieser selbst im Zusammenhang mit der Außenwelt zu erklären. Der Ausgangspunkt, von welchem aus Wilhelm diese Lösung unternimmt, war aber noch nicht Aristoteles, sondern Augustinus.

Das Hervortreten der intelligiblen Formen im Spiegel des Intellektes bildet das wichtigste Element im Erkenntnisakt, sodaß Wilhelm stets Wissen und Denken mit jenen Ausdrücken definirt. [1]) Allein die Erkenntnis selbst erstreckt sich nicht auf diese Formen, sondern auf die äußeren Gegenstände. Die species intelligibiles [2]) sind, wie die sinnlichen Formen [3]), bloße Erkenntnismittel, durch welche die Seele zu den Dingen fortgezogen wird, mit ihnen in geistige Verbindung tritt und sie so erkennt. [4]) So wird sie selbst ein Buch [5]) von allen jenen Dingen, mit denen sie sich in der genannten Weise verbunden hat. Man wird nun fragen, welches die Gegenstände sind, die wir vermittelst der intelligiblen Formen erkennen. Nachdem dargelegt worden, wie wir zur Erkenntnis der körperlichen Dinge gelangen, wird es sich darum handeln, zu zeigen, was der Intellekt von der materiellen Welt zu erkennen vermag.

Das nächste Objekt, welches von der Phantasie und dem Gedächtnis dem Intellekt dargeboten wird, sind die sinnlichen

---

[1]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Scientiam autem in effectu non intelligo nisi formas intelligibiles sive signa intellectualia resultantia in effectu et actu apparentia in speculo virtutis intellectivae. Vgl. De Un. I. p. I. c. 20, p. 613.

[2]) De retributionibus sanctorum, Tom. I, p. 318 (1): quia non ipsae (formae intelligibiles) . . . . intelliguntur, sed magis res, quarum sigillationes et similitudines sunt.

[3]) Vgl. S. 32.

[4]) De an. VII. 8, p. 213 (2): virtus intellectiva nostra nata est, per signa rapi ad res et applicari illis per illa. Ebd., 9, p. 215 (2): excitatio huiusmodi applicat illam rebus atque coniungit coniunctione spirituali.

[5]) De an. VII. 9, p. 215 (2): nata est naturaliter, ut efficiatur liber in effectu sibi ipsi rerum, quibus sic coniungitur.

Eigenschaften oder Accidenzien der körperlichen Dinge.[1] Wilhelm unterscheidet nämlich bei jedem Dinge Substanz und Accidenz. Er versteht unter Substanz nicht, wie Aristoteles, das concrete, in die Erscheinung tretende Einzelnding, sondern er befaßt darunter den hinter den Accidenzien stehenden, den Sinnen nicht mehr zugänglichen Träger derselben.[2] Die so bestimmte Substanz heißt dann auch das Innere der Dinge,[3] der Grund der Accidenzien,[4] während die letzteren als Außenseite[5] des Dinges, als Kleid und Umhüllung[6] bezeichnet werden. Diese Außenseite nun, die sinnlichen Qualitäten und Quantitäten, sind es zunächst, welche der Intellekt auf immaterielle Weise erkennt, indem er, wie früher dargethan worden, veranlaßt durch die sinnliche Wahrnehmung z. B. der Farbe, der Kälte, ein geistiges Bild derselben in sich erzeugt, aber nicht selbst farbig oder kalt wird, wie der Sinn.[7] Mehr weiß Wilhelm von der intellektuellen Erkenntnis der Accidenzien nicht zu sagen, insbesondere scheint ihm der begriffliche und allgemeine Charakter derselben entgangen zu sein.

Bei den äußerlichen Eigenschaften aber bleibt der Intellekt nicht stehen, wie der Sinn. Dieser vermag die Hülle der sinnenfälligen Accidenzien nicht zu durchbrechen und die Substanz zu erreichen,[8] der Intellekt jedoch dringt aus eigener Kraft, wenn

---

[1] De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (1): revera legit (intellectus) in imaginatione et memoria reliquias impressionum, quae relinquuntur in eis ex impressionibus, quae fiunt in sensibus a rebus sensibilibus.

[2] De an. VII. 1, p. 203 (2): substantia, quae sustinet totam illam varietatem sensibilium accidentium.

[3] De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): Intellectus igitur videt interiora omnia, hoc est ipsa substantialia rerum ipsasque substantias earum.

[4] De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (2): intellectus autem sua virtute intrat ad ea, quae subsunt et causas eorum.

[5] Ebd.: p. 1057 (1): Stat igitur sensus foris in formis sensibilibus.

[6] De an. III. 12, p. 103 (1): Nulli intelligenti dubium est, quin accidentium sensibilium circumvestitio velut quaedam vestis sit substantiae sensibilis sustinentis et portantis illam.

[7] Vgl. S. 58, 59.

[8] De an. VII. 1, p. 203: sensus nihil integritatum percipit, quod est dicere, nullam substantiam integre percipit . . ., sed usque ad proximum venit, quasi non valens penetrare circumvestionem illam sensibilium accidentium.

auch hierzu durch die Sinne angeregt, in das Innere der Dinge vor, zu den Substanzen und Gründen der sinnlichen Erscheinungen.[1]) Fragt man nun genauer nach der Art und Weise, wie der Intellekt zur Erkenntnis jener übersinnlichen, unter der Hülle der Accidenzien verborgenen[2]) Substanzen gelange, so giebt Wilhelm eine zweifache Antwort, die einen doppelten, von verschiedenen Seiten kommenden Einfluß auf unseren Scholastiker verrät. An erster Stelle antwortet er mit dem Citate eines Autors, dessen Namen er niemals nennt. Er bezeichnet denselben bald als „quidam philosophus Latinorum", [3]) bald als „philosophus Italicus", [4]) unter dem wir mit höchster Wahrscheinlichkeit Boëthius vermuten dürfen.[5]) Einer von den bedeutenderen Philosophen der Lateiner nämlich lehre, daß die Vernunft (ratio) durch eine Erwägung, durch ein Urteil die Substanzen erkenne, daß sie aus den sinnlichen Qualitäten die Existenz derselben erschließe.[6])

---

[1]) De Un. II. p. III. c. 21, p. 1057 (2): intellectus autem sua virtute intrat ad ea, quae subsunt et causas eorum, quod ipsa nominatio „intus" indicat. Intellectus enim quasi intus vel intra legens dicitur evidenter, sensus vero exterius solummodo nuntiat, dat autem occasionem, ut praedixi, intellectui, ut interiora per hoc intelligat.

[2]) De an. V. 18, p. 143 (2): Ex quo manifestum est virtutem intellectivam sive rationem non videre vel cognoscere substantias sensibilium nisi tamquam sub operimento et nube varietatis antedictae.

[3]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); De an. V. 18, p. 143 (2).

[4]) De an. VII. 1, p. 203 (2); De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1).

[5]) Die Definition der species, welche Wilhelm auf den genannten Philosophen zurückführt, stimmt nämlich wörtlich überein mit der in den Schriften des Boëthius sich findenden. Siehe unten S. 74, Anm. 2 und S. 75, Anm. 3. Wäre Gilbertus Porretanus, bei welchem sich ebenfalls der fragliche Ausdruck „similitudo substantialis" findet (Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1861, II., S. 220) gemeint, so hätte sich Wilhelm unmöglich der oben angeführten Ausdrücke bedienen können. Für gänzlich unbegründet halten wir die Ansicht Jourdains (Recherches critiques, S. 297 f.), Wilhelm habe unter „philosophus Italicus" einen in Italien lebenden Zeitgenossen verstanden.

[6]) De an. V. 18, p. 143 (2): Sensus enim, sicut ait unus ex maioribus philosophis Latinorum, nihil integritatis percipit, sed usque ad proximum venit, ratio vero quaedam subesse perpendit et intelligit, id est substantiam subesse varietati sensibilium accidentium. De an. VII. 1, p. 203 (2); De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); II. p. III. c. 21, p. 1057 (1). Wir glauben die

Die Sinne übermitteln sowohl von den sinnlichen wie von den geistigen, mit einem Körper verbundenen Substanzen nur eine Summe von Eigenschaften. Hierdurch aber ist der Intellekt in den Stand gesetzt, das eigentliche, substanzielle Ding, das übersinnliche Einzelnwesen, zu erfassen, indem er für den dargebotenen Komplex von Accidenzien den individuellen Träger fordert oder erschließt.[1] Auf diesem Wege einer Art von Schlußverfahren erkennt also der Intellekt die dem Sinne nicht mehr erreichbaren Einzelnsubstanzen, z. B. den Sokrates, den Plato, und unterscheidet dieselben von einander. Trotzdem aber unsere intellektive Erkenntnis der körperlichen Einzelndinge eine mittelbare, bloß erschlossene ist, so erkennt der Intellekt doch die individuellen Substanzen hinter den Accidenzien mit völliger Klarheit und Deutlichkeit,[2] sodaß wir, obwohl wir nur die Accidenzien wahrnehmen können,[3] die Substanzen selbst zu sehen glauben.

Das ist die erste Erkenntnisart des Intellektes, welcher durch einen Schluß die Einzeldinge, d. h. im Sinne Wilhelms die unter den Accidenzien verhüllten Substanzen, in ihrer Individualität erfaßt. Nach seiner Auffassung nämlich beruht der Unterschied der Individuen innerhalb einer Art nicht in den Accidenzien, sondern lediglich in dem hinter diesem liegenden Träger, in der Substanz.[4] So sieht er sich zu der eigentümlichen Ansicht

---

Spuren dieses Citates in einer Stelle der Consolatio philosophiae des Boëthius zu finden, l. V., pros. 4, v. 80 ed. Peiper: Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam (intuetur), imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit.

[1]) De an. VII. 7, p. 213: Primum sensu, qui substantias sensibiles et intellectuales corporibus iunctas adducit ad intellectum . . . ., sed intellectus per semetipsum substantias illas subesse varietatibus sensibilium accidentium perpendit.

[2]) De an. III. 12, p. 102 (2): Cum intueris in Socrate sive circa ipsum omnes sensibiles dispositiones ipsius et clare vides et perfecte, dico te clare ac perfecte videre Socratem.

[3]) Ebd. p. 103 (1).

[4]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): quoniam in substantiis suis differunt omnia creata, sive sint sensibilia sive intelligibilia, omniaque singularia. — De Un. I. p. III. c. 29, p. 801 (2): Neque homines neque aliae res

hingedrängt, daß das Einzelnding den Sinnen bloß nach seiner Außenseite, nach seinen sinnlichen Qualitäten, zugänglich sei, während es als diese bestimmte individuelle Substanz, z. B. als Sokrates, erst mittelbar durch den Intellekt auf dem bezeichneten Wege erkannt werden könne.

An diese Erfassung der Substanzen nach ihrer individuellen Seite reiht Wilhelm eine zweite Erkenntnisweise derselben, nämlich die abstraktive oder Allgemeinerkenntnis.[1]) Hatte er bei der Erkenntnis der Individuen auf eine von christlicher Seite überlieferte Quelle sich gestützt, mag nun dieselbe die genannte Schrift des Boëthius selbst gewesen sein, oder die fragliche Stelle sich als Citat in einem uns unbekannten Autor gefunden haben, so knüpft unser Scholastiker die Erörterungen über die Abstraktion an Aristoteles an. Dieser vertrete unzweifelhaft die Lehre, daß die intellektive Kraft die Sinnendinge „per spoliationem vel denudationem" zu erkennen vermöge.[2]) Der Intellekt beraube und entkleide die sinnlichen Formen ihrer einzelnen, individuellen Bestimmungen und mache sie so zu intelligiblen Bildern, zu Zeichen der geistigen Objekte.[3]) — Allein mit dieser Erklärung der aristotelischen Abstraktion, wie sie von den christlichen Peripatetikern und den Zeitgenossen Wilhelms gegeben wurde, vermochte sich dieser nicht zu befreunden.[4]) Hören wir seine Gründe. Auch er giebt die Thatsache des abstraktiven Erkennens zu, daß es abstrakte intelligible Formen in uns gebe; er betreitet jedoch die oben be-

numerantur secundum accidentia neque dicuntur unus et alius aut unum et aliud.

[1]) De an. VII. 7, p. 213 (1): Secundus modus est per abstractionem.

[2]) De Un. II. p. I. c. 16, p. 822 (2): Ex sermonibus autem Aristotelis evidenter apparet, ipsum Aristotelem sensisse virtutem nostram intellectivam et ab inferiori, hoc est a parte sensibilium, per spoliationem vel denudationem . . . esse illuminabilem.

[3]) De Un. II. p. I. c. 14, p. 822 (1). Quod si dixerit, quia formas, quae imprimuntur a sensibilibus, spoliat intellectus et denudat a condicionibus particularibus, et hoc modo facit eas formas intelligibiles et signa rerum intelligibilium.

[4]) Ebd.: Licet igitur nondum approbem sermonem istum Aristotelis et opinionem, quia tamen toties legitur in libris eius et aliorum, qui eum secuti sunt, et hoc tam crebro sonat in labiis quorundam. . . .

hauptete Entstehungsweise derselben, die Wirksamkeit des Intellektes auf die Sinnenbilder und die dadurch hervorgebrachte Veränderung an denselben, ihre Vergeistigung. Entständen die intelligiblen Formen durch eine Loslösung der individuellen Bestimmungen, mit denen die sinnlichen Bilder behaftet erscheinen, so wäre die hierdurch erzeugte Form gar nicht intelligibel, sondern nur das übrig gebliebene Stück, der Rest eines Sinnenbildes. Die geistige Kraft müßte also der ihr eigentümlichen Erkenntnisform entbehren und bei den sinnlichen Bildern betteln. Die Natur hätte wahrhaftig für den Intellekt schlecht gesorgt.[1]) Wie sollte es ferner die intellektive Kraft in ihrer Macht haben, von den Sinnenformen etwas hinwegzunehmen, durch Ablösung der einzelnen Merkmale eine Veränderung derselben zu bewirken?[2]) Einige Jahrhunderte später hat der Jesuit Suarez († 1617) in ähnlicher Weise sich gegen eine Umwandlung und Vergeistigung der Phantasiebilder[3]) ausgesprochen und, wenn auch unbewußt, im Gegensatz zu Thomas von Aquin eine Theorie des abstraktiven Erkennens entwickelt, die der Hauptsache nach mit den Anschauungen unseres Scholastikers übereinstimmt.

Wilhelm war weit entfernt, die oben dargelegte Ansicht seiner Zeitgenossen mehr dem Gedanken des Aristoteles anzupassen; dazu reichten seine Kenntnisse nicht hin, und andererseits bildete die Art und Weise, wie er das Verhältnis von Intellekt und Sinn bestimmte,[4]) eine unübersteigbare Kluft. Nach ihm sind, genau wie bei Suarez, die intelligiblen Formen das Produkt der intellektiven Thätigkeit allein. Dieser Satz wird

[1]) Ebd.: Imprimis sequitur eum, naturam neglexisse virtutem intellectivam in nobis et multo studiosius curasse virtutes sensibiles quam ipsam, cum ipsis tantam copiam signorum propriorum et ea imprimentium providerit, virtutem vero intellectivam in ea paupertate constituerit, ut a signis sensibilibus mendicare necesse habeat signa sibi necessaria et non nisi de reliquiis eorum eidem consultum sit.

[2]) Ebd.: deinde quid est ista spoliatio vel denudatio? habetne in potestate virtus intellectiva, aliqua abolere vel abradere de signis sensibilibus? et quae sunt huiusmodi vestimenta, quae detrahit ab eis?

[3]) Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, S. 26 f.

[4]) Vgl. S. 57 f.

maßgebend, wenn er seine eigene Erklärung des abstrahierenden Erkennens den Aristotelikern seiner Zeit gegenüber stellt. Schon in der Definition tritt seine abweichende Ansicht deutlich hervor. Er bestimmt die Abstraktion als Beraubung (privatio), als das Unvermögen des Intellektes, die individuellen Merkmale der Einzeldinge zu erfassen.[1] Die Phantasie- und Gedächtnisformen bilden die notwendige Voraussetzung für das abstrakte Denken, aber diese erfahren keinerlei Beeinflussung von Seiten der intellektiven Kraft,[2] keinerlei Beleuchtung und Vergeistigung, wie Albertus Magnus[3] im engen Anschluß an Aristoteles lehrte. Andererseits kommt ihnen aber auch keine mitwirkende, das intelligible Bild miterzeugende Bedeutung zu, wie Thomas von Aquin[4] annahm. Alle derartigen Theorien der Späteren liegen Wilhelm fern. Die Sinnenbilder bleiben völlig unverändert, sie bieten die bloße Veranlassung für die Bethätigung des Intellektes.[5] Dieser erzeugt aus sich heraus, durch seine eigene Thätigkeit, das intelligible Bild.[6] In der Abstraktion sieht also Wilhelm lediglich einen Akt des Intellektes. Die intellektive Kraft vermag aber das Einzelnding, dessen sinnliche Form durch die Phantasie festgehalten wird, nicht nach allen seinen einzelnen, individuellen Bestimmungen in sich nachzubilden, sondern nur nach seinen allgemeinen Merkmalen, die es mit allen Individuen

---

[1]) De an. VII. 7, p. 213 (1): et iam declaratum est tibi, quid sit abstractio seu spoliatio aut denudatio; haec enim non est nisi privatio apprehensionis formarum individuantium sive individualium. De Un. II. p. II. c. 7, p. 850 (2): per spoliationem et abstractionem particularium seu singularium conditionum.

[2]) De Un. II. p. I c. 15, p. 822 (1): virtus intellectiva nostra nihil detrahit, nihil tollit vel minuit omnino de signis sensibilibus, sed magis ei detrahitur.

[3]) von Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 122.

[4]) Schmid, Erkenntnislehre, I, S. 412.

[5]) De an. VII. 7, p. 213 (2): ... formarum ad phantasiam sive imaginationem a sensibibus venientium, ex quibus non est dubitandum, quin intellectus occasionaliter inscribatur formis abstractioribus et naturae suae congruentioribus.

[6]) Vgl. S. 56, 58 f.

derselben Art teilt.[1]) Die intelligible Form entbehrt der singulären, die Individuen unterscheidenden Bestimmungen und sie repräsentiert infolge dessen nicht das Einzelnding, sondern die Gattung oder Art. Wilhelm setzt den Vorgang der Abstraktion in Vergleich [2]) zu dem Verhalten des Gesichtssinnes gegenüber den Gegenständen in geringerer oder größerer Entfernung. In der Nähe empfängt das Auge ein deutlich bestimmtes, individuelles Bild, z. B. das des Herkules. Allein bei zunehmender Entfernung wird dasselbe immer unbestimmter, sodaß schließlich nur mehr die Figur eines Menschen ohne die Eigentümlichkeiten des Individuums erkennbar bleibt. Genau so verhält sich nun der Intellekt zu den Einzelndingen, d. i. zu den hinter den Accidenzien stehenden Substanzen, die ja das eigentümliche Objekt desselben ausmachen. Infolge der ihm während dieses Lebens anhaftenden Kurzsichtigkeit (brevitas)[3]) bringt er das Einzelnwesen nur undeutlich und unbestimmt in einem allen Individuen gemeinsamen Bilde der Gattung oder Art zum Ausdruck. Er vermag keine entsprechende intelligible Form zu erzeugen, wenigstens für die Zeit unseres irdischen[4]) Daseins; nur auf dem Wege eines Schlusses, wie wir bereits dargethan, kommt die intellektive Erkenntnis der Einzelnwesen als solcher zustande.

In dieser originellen, ihm allein eigentümlichen Weise sucht

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1): quoniam non attingit ipsa (virtus intellectiva) signa huiusmodi totaliter, sed quasi partem tantum eorum, nec ipsa perveniunt ad eam cum integritate seu totalitate sua.

[2]) De an. VII. 7, p. 213 (2): posui tibi exemplum de hoc in imagine Herculis eidem simillima et intendo quae clare videnti et e proximo inspicienti non nisi Herculem repraesentare posset. Si autem elongaretur ab illa, pro modo elongationis imminueretur apprehensio formarum huiusmodi, donec veniret ad hoc, ut imago illa non repraesentaret ei nisi hominem vagum. De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1).

[3]) De Un. II. p. I. c. 15, p. 822 (1): et hanc esse intentionem spoliationis ac denudationis praedictae, scilicet brevitatem intellectus, per quam attingere non potest conditiones particulares, quibus signa illa appropriantur signatis suis particularibus.

[4]) Ebd.: et ista brevitas est intellectus nostri, dum est hic in corpore. De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): In statu vero huiusmodi tam tenebrosae miseriae non illuminatur ad ea numeranda et distinguenda nisi per ipsas accidentium varietates.

Wilhelm die Entstehung der allgemeinen Begriffe und den Prozeß des begrifflichen Denkens zu erläutern. Mit dem Gedanken, daß der Intellekt die intelligiblen Formen aus sich selbst bilde, der, wie schon erwähnt, bei Suarez wiederkehrt, verbindet unser Scholastiker den anderen, der intellektiven Kraft hafte für die Dauer dieses Lebens eine gewisse Schwäche oder Kürze (brevitas) an, vermöge derer sie nur unvollendete, unbestimmte Bilder der Einzelndinge zu schaffen imstande sei. Dadurch aber erhält die allgemeine, begriffliche Erkenntnis den Charakter des Unvollkommenen, des Unvollendeten[1]), und Wilhelm tritt in schroffsten Gegensatz zu Aristoteles und der gesamten Scholastik, die in der allgemeinen Erkenntnis das eigentliche Wissen erblicken.

Von diesem Punkt der Unvollkommenheit des begrifflichen Erkennens aus polemisiert er gegen die Lehre des Aristoteles und der Aristoteliker,[2]) daß der Intellekt nur das Allgemeine, aber nicht das Einzelne zu erkennen vermöge. Freilich bekunden seine Argumente ein völliges Mißverständnis des Stagiriten. Er giebt zu, daß wir jetzt in allgemeinen Begriffen die Dinge denken; allein dieses Verfahren ist nichts Ursprüngliches, Natürliches, sondern eine Folge der Sünde,[3]) die vor derselben nicht vorhanden war und im Zustand der Verherrlichung in Wegfall kommt. Wäre der Intellekt von Natur aus[4]) behindert, das Einzelne zu erfassen, und die allgemeine

[1]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (2): Intellectus igitur noster in his tenebris et in hac depressione, in qua sumus hic, non distinguit ad nudum Socratem a Platone in specie homo. De an. V. 17, p. 141 (2): licet cognosceret hominem secundum quod homo, quod est dicere cognitione universali, prohibitus tamen esset a vera et propria cognitione Socratis, si naturali impossibilitate prohibitus esset a cognitione uniuscuiusque particularis sive singularis.

[2]) De an. V. 17, p. 141 (1): . . . virtus intellectiva impotens sit ad cognoscenda sensibilia particularia et quasi caeca sit ad videnda visibilia, quemadmodum sensit Aristoteles et sequaces eius.

[3]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2); Hoc autem non putes me dicere de intellectu in corpore quodammodo demerso atque sepulto et originali nostra corruptione obscurato phantasiisque depresso, sed de intellectu (ut Christianorum utar sermone) glorificato. Wilhelm sprach im Vorausgehenden von der vollkommenen Erfassung der Individuen unmittelbar durch den Intellekt.

[4]) De an. V. 17, p. 141 (2): Dico igitur quod impossibilitas ista sive

Erkenntnis im Wesen des intellektiven Erkennens begründet, dann müßte den immateriellen Substanzen und dem Schöpfer, da ihnen im höchsten Grade die intellektuelle Erkenntnis eigen[1]) ist, jegliches Wissen um die Einzelndinge abgesprochen werden.[2]) Dem menschlichen Intellekte[3]) bliebe bei der genannten Voraussetzung seine höchste Bethätigung, die unmittelbare Schauung Gottes, für immer versagt, denn die Gottheit ist ein Einzelnwesen im vollkommensten Sinne dieses Wortes. Bezüglich der sinnlichen Einzelndinge sodann würden wir in einem fortwährenden Irrtum leben wegen der häufig vorkommenden Sinnestäuschungen.[4]) Aber auch abgesehen von den falschen Consequenzen, die sich aus der Annahme einer ausschließlichen Allgemeinheit der intellektiven Erkenntnis ergeben, steht dieselbe mit aller Erfahrung im Widerspruch. Thatsächlich läßt sich eine Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt aufweisen. Jede geistige Substanz erkennt ihr eigenes, individuelles „Ich", sie erfaßt die einzelnen Akte ihres Denkens und Gefühlslebens.[5]) Wir besitzen thatsächlich ein Wissen,[6]) z. B. die Wissenschaft der Arithmetik, wir stellen Erörterungen an und führen Beweise durch, lauter Vorgänge und Gegenstände, die etwas Einzelnes darstellen.[7]) Jede Wissenschaft ist nämlich ein geistiges Einzel-

---

prohibitio naturalis, qua non est possibilis virtuti intellectivae cognitio particularium, aut hoc est ei per se naturaliter, et intendo per hoc quod est virtus intellectiva, aut aliunde.

[1]) Ebd.: Quapropter caecitas ista est et magis et maior in nobilibus et abstractis substantiis naturaliter, quanto sublimiores erunt, et propter hoc maxime in creatore.

[2]) De an. VII. 1, p. 204 (1).

[3]) Ebd. p. 203 (2): erronei isti auferunt intellectui operationem, propter quam potissimum creatus est. Haec autem est visio lucidissima et immediata creatoris . . . .

[4]) Ebd. p. 204 (1).

[5]) De an. V. 17, p. 141 (2): Amplius secundum hoc nulla substantia intelligens intelligeret seipsam, cum omnis substantia intelligens singularis sit et individua. De an. VII. 1, p. 204 (1): eodem modo se habet de opinionibus, dubitationibus, ignorantiis, similiter de gaudiis et doloribus.

[6]) De an. VII. 1, p. 204 (1): Scientia quaecunque, quae est in anima humana, cognoscitur ab illa.

[7]) Ebd.: Quid erunt disputationes, collocutiones, demonstrationes et aliae probationes, cum unumquodque eorum particulare sit.

nes.[1]) Demnach scheint es Wilhelm festzustehen, daß auf geistigem Gebiete eine Einzelnerkenntnis sich findet.[2]) Wie aber auch die sinnlichen Einzeldinge von dem Intellekt nicht bloß durch ein allgemeines Bild, sondern in ihrer Individualität erfaßt werden, haben wir bereits gezeigt.[3])

Man wird den Ausführungen unseres Scholastikers, die teils in dessen eigenen Voraussetzungen ihren Grund haben, zumeist aber in der totalen Unkenntnis der aristotelischen Lehren wurzeln, kaum einen besonderen Wert beimessen können. Von der hohen Bedeutung der allgemeinen Begriffe für die gesamte wissenschaftliche Erkenntnis hat Wilhelm keine Ahnung. Interessant bleibt aber hierbei, daß sich bei ihm der Gegensatz zu den Peripatetikern in einer entschiedenen Betonung der individuellen Erkenntnis geltend macht. Diese Hervorhebung des Individuums gegenüber dem Allgemeinen als Erkenntnisobjekt tritt noch deutlicher hervor, wenn wir fragen, welche Stellung Wilhelm in dem Streite über die Universalien einnimmt. Steht er auf Seite der Realisten, oder muß er den Nominalisten zugezählt werden?

Wir haben schon früher Wilhelm als einen Gegner der platonischen Ideenwelt im Sinne selbständiger, von den Dingen verschiedener, immaterieller Substanzen kennen gelernt.[4]) Dazu kommt, daß unser Scholastiker an der Selbständigkeit und Substanzialität der Ideen nicht consequent festgehalten hat. An anderen Stellen faßt er dieselben in ganz bestimmter, unzweideutiger Weise nach dem Vorgange „der christlichen Lehrer und der besten Kenner der platonischen Philosophie,"[5]) wie er sich

[1]) Ebd.: scientia enim omnis spirituale particulare est.

[2]) Ebd.: dubitari non potest, virtutem intellectivam particularia saltem spiritualia apprehendere posse.

[3]) Vgl. S. 64 f.

[4]) Vgl. S. 45 f.

[5]) De Un. II. p. I. c. 39, p. 839 (2): Hunc igitur deum ac dei filium artem dei omnipotentis plenam rationum viventium sapientes et doctores Christianorum nominant, rationes viventes intelligentes ipsas species vel ideas, quas Plato posuit secundum intentionem et opinionem ipsorum, qui in parte ista de Platone et eius philosophia bene et laudabiliter opinati sunt.

ausdrückt, als die ewigen Gedanken im Geiste des Schöpfers.[1]) Aber auch bei dieser, dem echten platonischen Standpunkt nicht mehr entsprechenden Auffassung, die schon an sich eine extrem realistische Ansicht über die Universalien unmöglich macht, wendet sich Wilhelm noch ausdrücklich gegen die seiner Meinung nach im Timaeus vorgetragene Lehre, daß unsere Begriffe nicht die Wesenheit der sinnenfälligen Dinge, sondern eine bloße Ähnlichkeit derselben mit den Gedanken des Schöpfers bezeichnen sollen.[2]) Würde den Begriffen nichts Wirkliches und Wesenhaftes in den Dingen der Sinnenwelt entsprechen, so müßte die letztere zu einer substanz- und wesenlosen Scheinwelt herabsinken,[3]) von der keine Erkenntnis möglich wäre, weil auch nichts mit Wahrheit von ihr ausgesagt werden könnte.[4]) Es sind wohl auseinander zu halten, die Welt der göttlichen Gedanken, welche, von den Sinnendingen völlig verschieden, nur deren Ideen und Urbilder darstellen, und die Gattungen und Arten, die von den Einzeldingen ausgesagt werden und deren Wesen und Substanz bezeichnen. Die Ideen existieren außerhalb der Dinge im Geiste Gottes ewig und unveränderlich,[5]) während die Gattungen und Arten nur in und mit den Einzelnwesen ihre Existenz haben.[6])

---

[1]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): De ideis igitur sive formis exterioribus, quae in mente creatoris aeternaliter sunt, intellexit (Plato) sermones suos.

[2]) Ebd. p. 836 (1): contradicit huic sermoni ipsemet Plato evidenter in libro suo quem nominavit Timaeum dicens, quia non hoc, quod est apud nos, terra est, sed terreum, nec ignis verus est, qui apud nos est, sed igneum. Ebd. c. 36, p. 837 (1): erravit evidenter, quod nomina terrae et ignis et alia similia dixit non praedicari secundum veritatem de corporibus, quae sunt apud nos, neque per essentiam, sed per similitudinem tantum.

[3]) Ebd. c. 34, p. 835 (2): Necesse igitur habet tandem venire ad hoc, ut neque vere substantia sit nec essentialiter, sed neque aliquid aliud. Quare neque vere neque essentialiter aliquid erit.

[4]) Ebd.: nihil igitur praedicatur apud nos, hoc est in mundo isto, vel potest praedicari in quid.

[5]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): De ideis igitur sive formis exterioribus, quae in mente creatoris aeternaliter sunt, intellexit (Plato) sermones suos. De trinitate, c. 9, p. 13 (2).

[6]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (2): de speciebus, quae de individuis vel singularibus in eo quod quid praedicantur. Illas enim esse necesse est

Durch die Unterscheidung von Ideen und Begriffen im dargelegten Sinne beseitigt Wilhelm die Schwierigkeiten, die der platonischen Lehre auch dann noch anzuhaften schienen, nachdem man die Ideen als Gedanken Gottes gefaßt hatte. Man mußte zu letzterer Umdeutung noch einen neuen, Plato fremden, aber sehr wichtigen Gedanken fügen, daß die Einzelndinge für sich allein und an sich ein wahrhaftes und eigentliches Sein besitzen, zu welchem die Ideen nur im Verhältnis eines bloßen Urbildes stehen. Mit einem Wort, den Sinnendingen mußte die Substanzialität zurückgegeben werden. Das that Wilhelm in ganz entschiedener Weise und setzte sich damit in Gegensatz nicht nur zu dem Realismus Platos, sondern auch zu den extremen Ansichten der mittelalterlichen Realisten, welchen, wie Wilhelm von Champeaux,[1]) die Einzelndinge nur mehr als verschiedene Accidenzien einer allgemeinen Substanz galten. Wilhelm kennt keine allgemeinen Wesenheiten im Sinne selbständiger Substanzen, weder jenseits der Dinge, noch in denselben. Aber auch die aristotelische Fassung des Universale, welche seit Albertus Magnus[2]) so ziemlich die herrschende wurde, ist ihm nicht eigen. Nach Aristoteles und den Scholastikern der Blütezeit[3]) wird das Allgemeine durch die Materie zum Individuum bestimmt, es existiert also individualisiert in den Einzelndingen. Bei Wilhelm dagegen zeigt sich ein ganz anderer Gedankengang, der lebhaft an Gilbert de la Porrée erinnert. Wie schon früher erwähnt, unterscheidet er sinnenfällige Eigenschaften und die hinter diesen stehenden Substanzen.[4]) In den

et in singularibus suis et cum singularibus. Ubi enim Socrates est, necesse est esse hominem, et ubi homo est, necesse est esse aliquem hominem. Damit hatte der christliche Scholastiker jene Einteilung der Universalien in universalia ante rem, in re und post rem, der Sache nach wenigstens, vollzogen, wenn sich auch die von den Arabern aufgestellte Formel bei ihm nicht findet. Vgl. Prantl, Gesch. d. Logik, III, S. 76.

[1]) Hauréau, Hist. de la phil. scol. I, p. 320 ff.

[2]) von Hertling, Albertus Magnus, Köln 1880, S. 74 f.

[3]) wenigstens nach Thomas von Aquin und den Thomisten, während allerdings Albertus Magnus in den Accidenzien und Scotus und die Scotisten in einer eigenen individualisierenden Form den Grund der individuellen Unterschiede erblickten. Vgl von Hertling a. a. O. S. 103 f.

[4]) Vgl. S. 62.

letzteren allein, nicht aber in den Accidenzien, ruht der individuelle Unterschied [1]) der Dinge. Die Substanzen sind ihrem Begriffe nach individuell, Individuen. Von einem Allgemeinen im Sinne des Aristoteles läßt sich bei Wilhelm keine Spur entdecken; er kennt nur Ein Erkenntnisobjekt, das Individuum. Schärfer hätte unser Scholastiker seine Stellung gegen den Realismus nicht zum Ausdruck bringen können, und diese starke Betonung des Individuellen scheint fast eine Schwenkung auf die Seite des Nominalismus zu verraten.

Ist Wilhelm Nominalist? Bedeuten ihm die allgemeinen Begriffe der Gattungen und Arten bloße Namen, die nichts Wirkliches von den Dingen aussagen? Dagegegen spricht die Definition der species, welche er wörtlich den Schriften des Boëthius entnimmt. [2]) Der Artbegriff wird von dem Wesen der Einzeldinge ausgesagt; er ist also kein leeres Wort, sondern bringt das Wesentliche in den Dingen zum Ausdruck. Letzteres liegt aber für Wilhelm in den hinter den Accidenzien stehenden, individuellen Substanzen. Diese machen im Gegensatz und mit Ausschluß der Eigenschaften das wahre und eigentliche Sein,

---

[1]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 858 (2): quoniam in substantiis suis differunt omnia creata, sive sint sensibilia sive intelligibilia, omniaque singularia, videt (intellectus) differentias earum essentiales, per quas nulla earum est alia. De Un. II. p. I. c. 11, p. 819 (2): iam enim didicisti in logicis, quoniam accidentales differentiae non faciunt aliud, sed alteratum solum. Vgl. 64, Anm. 4. Den Satz des Boëthius (vgl. Prantl, a. a. O., I, S. 685, Anm. 91): sola accidentium varietas facit differentiam numero, auf welchen sich die Vertreter der entgegengesetzten Lehre stützten, sucht Wilhelm in seinem Sinne auszudeuten. Der italische oder lateinische Philosoph (sermo cuiusdam ex Italicis philosophis, quidam ex Latinis philosophis, vgl. S. 63) habe die Accidenzien nicht als den realen Grund der Individualität betrachtet, sondern er habe nur sagen wollen, daß dieselben uns während dieses Erdenlebens die Erkenntnis der Individuen auf dem Wege des Schlusses vermitteln, daß sie also bloße Erkenntnisprinzipien für unser geschwächtes Denken wären. Vgl. De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1); De Un. II. p. I. c. 11, p. 819 (1).

[2]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (1): species, quas dicimus praedicari de pluribus differentibus numero in eo, quod quid est. Vgl. Boëthi omnia opera, Basel (1575), Com. in Porphyrium a se translatum, Lib. III. p. 68: species est, quod de pluribus et differentibus numero in eo quod quid praedicatur. Vgl. S. 75, Anm. 3.

das Wesen der Dinge aus.[1]) Auf sie bezieht sich demnach der Allgemeinbegriff und zwar bezeichnet er eine größere oder geringere Ähnlichkeit mehrerer Individuen. Der Gattungsbegriff drückt eine teilweise[2]) Übereinstimmung und Ähnlichkeit derselben aus, während der Begriff der Art ihre völlige Wesensähnlichkeit in sich schließt,[3]) alles das erschöpft, was die Individuen Gemeinsames haben können, weshalb derselbe nach seinem vollen Inhalt von jedem Individuum gilt[4]) und das ganze Sein desselben bezeichnet.[5]) Das begriffliche Denken hat also

---

[1]) Ebd.: Veritas enim uniuscuiusque rei non est nisi vel substantia vel essentia sive esse ipsius. Et hoc est, quod ratio sive definitio explicat. Hoc autem est residuum a tota circumvestione accidentium.

[2]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1): Quae vero genere tantummodo unum vel idem sunt, non totaliter nec integre, sed secundum partem substantiarum suarum tantum similia sunt . . . Quemadmodum homo et equus secundum ea substantialia sua, quae habent in genere suo, quod est animal, similia sunt, secundum autem ea substantialia sua, quae post genus sunt, dissimilia.

[3]) De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): Ipsemet (quidam ex Italicis philosophis) dixit, quia species est substantialis similitudo individuorum, et debes intelligere, quod dixi substantialis, hoc est secundum totam substantiam. Vgl. De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1). Die Stelle bei Boëthius lautet (Boëthi omnia opera, Basel (1575), Com in Porphyrium a se translatum, Lib. I, p. 56): nihilque aliud species esse putanda est nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine: genus vero cogitatio collecta ex specierum similitudine.

[4]) De Un, II. p. II. c. 12, p. 855 (2): Et ratio eius seu diffinitio totaliter est in unoquoque illorum (individuorum). In diesem Sinne muß auch der Satz Früherer verstanden werden, daß die species das allen Individuen Gemeinsame sei. (Et iam fuerunt aliqui dicentes speciem unamquamque esse universitatem individuorum suorum). Nur der logische Begriff der Art findet sich in allen Individuen verwirklicht und sei ihnen so gemeinsam, aber der Ausdruck universitas dürfe nicht als eine allgemeine Substanz gedeutet werden, zu welcher sich die Individuen als bloße Accidenzien verhielten.

[5]) De Un. II. p. I. c. 35, p. 836 (1): Huiusmodi species totum est esse individuorum; quidquid enim habet Socrates praeter hominem (hoc est praeter ea ex quibus est homo), accidit eidem, id vero quod habet residuum ab accidentibus, est totum esse ipsius, quare totum esse ipsius est ipsa species videlicet haec species homo. Der Artbegriff bringt im Gegensatz zur Gattung das ganze Sein des Individuums zum Ausdruck, soweit dasselbe überhaupt begrifflich erfaßbar ist. Vgl. S. 67 f.

die unter den Accidenzien verborgenen individuellen Substanzen zum Gegenstande, insofern dieselben nach dem Grade ihrer Ähnlichkeit erkannt und zur Einheit des Begriffes zusammengefaßt werden. [1]) Haben mehrere Einzelndinge nur eine teilweise substanzielle Ähnlichkeit, sind sie aber in den übrigen Bestimmungen ihres Wesens einander unähnlich, wie Mensch und Pferd, so werden sie mit demselben Gattungsbegriff gedacht; mit demselben Artbegriff jedoch dann, wenn die sämtlichen in der Definition angegebenen Merkmale ihres Wesens die gleichen sind, z. B. Sokrates und Plato. [2]) Über die Ähnlichkeit der Einzelnwesen hinaus zur individuellen Unterscheidung derselben führt die begriffliche Erkenntnis nicht. Wir vermögen durch den Begriff nicht zum Individuum zu gelangen. Das letztere ist uns, wenigstens für dieses Leben, nur indirekt, durch den Schluß aus den Accidenzien, erreichbar. [3]) So sehr also Wilhelm das Individuum als das allein Wirkliche in den Vordergrund rückt, so erscheinen doch bei ihm die allgemeinen Begriffe nicht als Namen oder Produkte unseres Denkens ohne jede reale Bedeutung, sondern sie besitzen ihren Grund, ihr Fundament, wie Thomas von Aquin sagte, in den Dingen. Weil diese Stufen der Ähnlichkeit aufzuweisen haben, faßt unser Denken dieselben zur begrifflichen Einheit der Gattung und Art zusammen.

Nach diesen Darlegungen dürfte es nicht mehr schwer sein, die Stellung Wilhelms in der Universalienfrage zu bestimmen. Es ist — wie schon Valois hervorhebt [4]) — ganz falsch, denselben mit Hauréau zu den Realisten der extremsten Richtung zu rechnen und ihn mit Wilhelm von Champeaux auf eine Stufe zu stellen. [5]) Die Citate, auf welche der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie sein Urteil gründet, haben sämtlich einen ganz andern Sinn, als ihnen der ge-

---

[1]) De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1): non enim in specie distinguimus individua, sed magis unimus similitudine essentiali omnimodo, quae est eis in specie.

[2]) De Un. II. p. II. c. 15, p. 859 (1).

[3]) Ebd. Ferner De Un. I. p. III. c. 29, p. 802 (1). Vgl. S. 63 f.

[4]) Valois, a. a. O. S. 243 ff.

[5]) Hauréau, De la philosophie scolastique, I. p. 447—455. Hist. de la phil. scol. II a, p. 147—169. Vgl. oben S. 46, Anm. 2.

nannte Autor unterlegt. Die wichtigsten Stellen sodann, welche für die Auffassung des Universale entscheidend sind, werden von ihm gar nicht berücksichtigt.[1] Wie aber einem extremen Realismus, so steht Wilhelm auch dem Nominalismus fern. Er muß vielmehr unter die Vertreter der gemäßigten realistischen Richtung eingereiht werden. Freilich nimmt er hier eine ganz eigentümliche Stellung ein. Obwohl er von Boëthius ausgeht, zeigt sich doch sofort ein scharfer Gegensatz. Unser Scholastiker betrachtet nämlich nicht, wie jener, die Accidenzien als Grund der individuellen Unterschiede, sondern die unter den Eigenschaften verborgen gedachten Substanzen selbst. Jede Substanz ist als solche individuell und bedarf keines weiteren individuierenden Prinzipes. Dadurch nun erhält seine Universalienlehre den ihr eigenen Charakter. Die hinter den Accidenzien stehende Substanz, welche das Individuum ausmacht, gilt als eigentümliches Objekt des geistigen Erkennens. Die allgemeinen Begriffe beziehen sich zwar auf diese individuellen Substanzen, aber sie bringen dieselben nur unvollständig, nach dem Grade ihrer gegenseitigen größeren oder geringeren Ähnlichkeit, zum Ausdruck, vermögen sie aber niemals nach ihrer Individualität zu erfassen. Die begriffliche Erkenntnis muß ihre Ergänzung finden in einem Schlußverfahren. Beide Erkenntnisweisen wurzeln schließlich in einer Schwächung der intellectiven Kraft durch die Sünde, welche eine vollständig klare und unmittelbare Erfassung der Individuen für die Dauer dieses Erdenlebens unmöglich macht.

Schlußfolgerung aus den Accidenzien und Begriffsbildung, das waren die beiden Mittel, durch welche der Intellekt nach Wilhelms Ansicht zur Erkenntnis der körperlichen Dinge gelangt. Der Scholastiker spricht jedoch noch von einer dritten Erkenntnisart,[2] von einem „modus per connexionem sive per colligationem". Wilhelms Ausführungen in diesem Punkte entbehren sehr der Klarheit, und es ist schwer, seine Meinung hier-

---

[1]) Auch Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande, III, S. 76) sind die Beziehungen Wilhelms zu Boëthius entgangen, weshalb er ebenfalls irrtümlich Wilhelm zu den extremen Realisten zählt.

[2]) De an. VII, 7, p. 213 (2): Tertius modus est per connexionem sive per colligationem.

über festzustellen. Was er im Auge hatte, das waren die komplizierteren Vorgänge des Erkenntnislebens. Er zieht vornehmlich zwei Thatsachen heran, nämlich die Bildung von Schlüssen aus gegebenen Prämissen oder die Auffindung des Mittelbegriffes, [1]) wo wir also von einer Erkenntnis zur andern fortschreiten, von der Ursache zur Wirkung und umgekehrt, [2]) und die andere Erscheinung, daß wir ganze Reihen von Erkenntnissen, und zwar der verschiedensten Art, willkürlich in uns erzeugen können. [3]) In letzterem Fall handelt es sich um die Fähigkeit des Gedächtnisses und um die Reproduktion von Gedächtnisvorstellungen.

Wir dürfen jedoch kein näheres Eingehen auf die Natur oder Gesetze jener Vorgänge von Seite Wilhelms erwarten. Was ihn zur Betrachtung derselben führt, das ist lediglich die Frage, wie die auch in den genannten Fällen zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen in dem Intellekt erzeugt werden. [4]) Wir haben es nämlich weder mit der Erkenntnis der Einzeldinge aus ihren Accidenzien zu thun, wobei überhaupt kein intelligibles Bild entstehen kann, [5]) noch mit der Abstraktion allgemeiner Begriffe auf Veranlassung von sinnlichen Vorstellungen hin, sondern es ist eine ganz neue Art des Erkennens, welche infolgedessen auch eine neue Erklärung für die Entstehungsweise der intelligiblen Formen verlangt. Das Eigentümliche der letzteren Erkenntnisart liegt darin, daß der Intellekt Erkenntnisse aufweist, die nicht mehr durch die Gegenwart und den veranlassenden Einfluß der äußeren Objekte [6]) bedingt sind, die also

[1]) De an. VII. 8, p. 213 (2): Et haec est causa radicalis . . . inventionis mediorum syllogisticorum et demonstrativorum.

[2]) Ebd.: Habet autem istud admirationem non modicam, videlicet qualiter scientia causae inducit scientiam effectus aut e converso.

[3]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Et propter hoc iuxta velle suum nunc generat unam scientiam in effectu nunc aliam.

[4]) De an. VII. 9, p. 215 (1): Quaestionem autem habet, utrum causa per semetipsam absque ullo alio, videlicet vel similitudine vel signo quocumque, ostendere sufficiat effectum suum et introducere in virtutem intellectivam. Vgl. Anm. 2.

[5]) Vgl. S. 64, 67 f.

[6]) De an. VII. 8, p. 214 (1): virtus intellectiva ex eo quod est virtus intellectiva potentia est intelligendi tantum, non potens per semetipsam exire

durch die intellektive Kraft allein, ohne Beihülfe von außen, erzeugt werden. Wie lassen sich nun die Thätigkeiten des Schließens und die Reproduktion beliebiger Erkenntnisse erklären?

Wilhelm verweist darauf, daß alle Dinge, welche in der Wirklichkeit mit einander verbunden sind, auf Grund dieser Verbindung auch mit einander zur Erkenntnis kommen müssen. Die Erkenntnis des einen zieht die Erfassung des andern nach sich. Wer also die Ursache erkennt, dem kann die Wirkung nicht unbekannt bleiben.[1] Allein dieser veranlassende Faktor, wenn wir so sagen dürfen, reicht zur Erklärung der fraglichen Vorgänge noch nicht hin. Wie soll nämlich eine Ursache, welche mit der Wirkung gar keine Ähnlichkeit besitzt, z. B. bei dem Schluß aus der Stellung der Erde zwischen Sonne und Mond auf die Verfinsterung des letzteren,[2] die intelligible Form ihrer Wirkung in den Intellekt einführen? Dies wird nur dadurch ermöglicht, daß die intellektive Kraft selbst die Fertigkeit[3] besitzt, von dem einen zum andern fortzuschreiten, bei der geistigen Erfassung der Ursache aus sich heraus sofort das intelligible Bild der Wirkung zu erzeugen. Diese Fertigkeit des Intellektes nennt Wilhelm „habitus". Er nimmt diesen Begriff aus dem ethischen Gebiet[4], und zwar aus der Definition, welche

---

in actum intelligendi, sed indiget, ut saepe audivisti, eductore et adiutore alio. Per habitum vero efficitur non solum potens, sed etiam promptissima expeditissimaque ad actus intelligendi.

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): omnes res propter colligationes et concomitantias antedictas viae sunt aliae ad alias, et intus ducunt aliae ad alias virtutem intellectivam iuxta modos quos audivisti, sicut causa introducit effectum ad illam et effectus ad causam; et de aliis concomitantibus se sive connexis ad invicem similiter se habet. De an. VII. 8, p. 213 (2): per unum colligatorum ad invicem nata est rapi et applicari aliis, si multa sunt, et alii, si unum solum est.

[2]) De an. VII. 8, p. 213 (2): Tu autem vides, quam diversarum formarum sint interpositio terrae inter solem et lunam et prohibitio seu privatio luminis a luna. Das Beispiel bei Aristoteles: Analyt. poster. II. c. 16.

[3]) De an. VII. 8, p. 214 (1): Et ad hunc modum se habet de virtute nostra intellectiva, cum promptissima fuerit ad unum colligatorum perpendendum ex alio seu per aliud.

[4]) De an. VII. 8, p. 214 (1): Attende diligenter, quod dixi tibi de habitu huiusmodi, videlicet quia est sicut mos. Iam enim didicisti alibi, quod

Avicenna von den Sitten (mores) giebt. Ganz im Sinne des arabischen Autors wird die Bedeutung desselben in seiner Anwendung auf den Intellekt bestimmt. Durch diese Fertigkeit nämlich erscheint die intellektive Kraft zu ihrer Bethätigung, zur Erzeugung der intelligiblen Formen, aufs höchste gesteigert und vorbereitet.[1]) Wilhelm bedient sich zur Veranschaulichung der mannigfachsten Bilder. Er vergleicht diesen Zustand der erkennenden Kraft mit einer überströmenden Quelle (fons inundantissimus)[2]), mit einem Spiegel, der aus sich selbst seine Bilder schafft (speculum speciosum),[3]) mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater[4]) und endlich mit den instinktiven Thätigkeiten und Kunstfertigkeiten der Tiere, welche der Scholastiker aus Vorstellungen ableitet, die sich durch eine Art inneren, vom Schöpfer angelegten Mechanismus mit Notwendigkeit entwickeln. Die Spinne nimmt nur den Stoß auf die Fäden ihres Netzes wahr. Die Formen der Mücke, der Beute, der Speise werden aber lediglich von der Einbildungskraft erzeugt.[5])

Wie kommt nun die Seele in den Besitz dieser Fertigkeiten, die auch mehrere sein können, je nach der Zahl und Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche sie sich beziehen?[6]) Wilhelm kennt einen doppelten Weg. Solche „habitus" stammen

---

mores sunt habitus, ex quibus sine praemeditatione est frequentia operum ut ait Avicenna. Vgl. de virtutibus, Tom. I., c. 9, p. 117 (1).

[1]) Ebd. p. 215 (1): in habitu enim huiusmodi sunt non solum potentia qualicumque, sed potentia promptissima atque plenissima et ad generationem istam paratissima. De an. III. 6, p. 91 (2): Secundo (potentia) propinquitas, id est privatio elongationis ab esse vel fieri, iuxta sermonem Avicennae. Vgl. S. 78, Anm. 6.

[2]) De an. VII. 8, p. 214 (1).

[3]) Ebd.

[4]) Ebd. p. 214 (2). Diese Parallele wird insbesondere in „De trinitate" vielfach durchgeführt.

[5]) De an. V. 7, p. 122 (2): Ego vero dedi tibi exemplum super hoc in aranea, quae ex concussione unius fili telae suae seu retiaculi imaginatur casum muscae et praedam sive escam sibi esse illam . . . . unde veniunt (illae formae) in imaginationem araneae, nisi ab ipsa virtute imaginativa ipsius sive arte, quam creator indidit animae ipsius araneae? De an. VII. 8, p. 213 (2). De Un. II. p. II. c. 75, p. 926 (1).

[6]) De an. VII. 8, p. 214 (2): Sic vis intellectiva, habens multos habitus penes se vel apud se, extrahit in effectum sive in actum scientias actuales.

nämlich teils aus unmittelbarer göttlicher Einwirkung, wie dies bei der prophetischen und contemplativen Erkenntnis heiliger Männer der Fall ist (habitus infusus), teils aber werden sie durch eigene Erfahrung, durch Unterricht und philosophische Forschung erworben. [1]) Wie Aristoteles [2]) sage, beginne unser Erkennen bei den Sinnen und gelange erst durch Gedächtnisbilder und Erfahrungen zur Vollkommenheit des Wissens.

In dieser eigentümlichen Ausrüstung der intellektiven Kraft glaubt Wilhelm das Mittel entdeckt zu haben, um die Thätigkeiten des Urteilens und Schließens erklären zu können. Durch die erworbenen Fertigkeiten oder „habitus" ist der Intellekt in den Stand gesetzt, von einer Erkenntnis zur andern fortzugehen, wie solches bei der Ableitung der Folgerungen aus den Prinzipien stattfindet. Die Kenntnis der obersten Wahrheiten und der logischen Gesetze genügt, damit der Intellekt die in den Prinzipien enthaltenen Folgerungen erkenne, d. h. mit Leichtigkeit die letzteren entsprechenden intelligiblen Formen erzeuge. [3]) In gleicher Weise beruht auch die Geschicklichkeit in der Auffindung des Mittelbegriffes, [4]) was Aristoteles mit „sollertia" [5]) be-

[1]) De an. VII. 9, p. 216 (2): possibile est, ut fontes isti de inundatione primi ac universalis fontis veniant atque scateant, sicut apparent in scientiis, quae per revelationem dei altissimi sunt, quales sunt scientiae contemplativae . . . . et prophetici splendores. Nihilominus autem et aliunde, videlicet doctrinis et investigationibus philosophicis, repletur vis intellectiva, ita ut efficiatur fontes multi sive scaturigines scientiarum actualium. Vgl. De trinitate, c. 15, p. 21 (1).

[2]) Ebd.: Accidit et hoc de memoriis et experimentis iuxta sermonem Aristotelis in suo libro metaphysicorum. De Un. II. p. II. c. 21, p. 864 (2): Tu tamen scis, quia a sensu spirituali vel corporali incipientes scientiae per memorias et experimenta perveniunt ad perfectionem artis et scientiae. Vgl. Arist., Met. I 2, 980 a 27 — 981 a 3

[3]) De an. VII. 4, p. 209 (2): Manifestum autem est, quia cum syllogistica complexione ordinata fuerint et aptata conclusionibus suis . . . ., inducunt conclusiones in intellectum materialem, et sic sunt causae conclusionum. Vgl. S. 79, Anm. 1 und 3.

[4]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Debes etiam hic reminisci de virtute quae vocatur ingenium sive ingeniositas, ex qua est facilitas inventionis mediorum ad probationes.

[5]) De an. V. 7, p. 122 (2): Hoc autem evidentissimum est in dispositione vel habitu, quem Aristoteles vocat sollertiam in libro posteriorum; vocat

zeichnet habe, und die **Genialität** bei Erfindungen [1]) auf einem derartigen „habitus" des Intellektes und der hierdurch ermöglichten Erzeugung der notwendigen intelligiblen Bilder. [2]) Wie die genannten Thätigkeiten des logischen Schlußverfahrens, denkt sich Wilhelm auch die **Gedächtnisbilder** durch eine Art „habitus" bedingt. Allerdings finde sich zwischen beiden ein Unterschied. Durch die Fertigkeiten des Wissens nämlich (habitus scientiales) werden stets neue Erkenntnisse erzeugt, während aus dem „habitus" des Gedächtnisses, wie aus einem Behälter, nur die alten, dort hinterlegten Bilder hervorgehen. [3]) Die **Mannigfaltigkeit** [4]) **unseres Erkenntnislebens** endlich und die Thatsache, daß wir nicht immer und stets das Gleiche denken, haben ihren Grund in dem Einfluß des Willens und der Aufmerksamkeit auf die „habitus" des Wissens. Wegen der Abhängigkeit der intellektiven Kraft und ihrer Fertigkeiten vom Willen und der Aufmerksamkeit, ist es diesem möglich, bald diese, bald jene Gedankenreihe hervorzurufen, sich jedem beliebigen Erkenntnisobjekt zuzuwenden. [5]) Eine völlig die Erkenntnis aufhebende Wirkung übt der Schlaf. Nur manchmal finden Ausströmungen (emanationes) aus jenen „habitus" statt, worin die Träume ihre Wurzel haben. [6])

---

namque sollertiam promptitudinem inveniendi medium. Vgl. Arist., Anal. poster. I. c. 34.

[1]) De an. VII. 8, p. 215 (1): ingeniosos enim dicimus . . . ., qui faciles seu prompti sunt ad excogitanda vel facienda nova opera.

[2]) Wilhelm stellt diese seine Ansicht einem ungenannten Aristoteliker entgegen, welcher das ingenium für eine Seite des Gedächtnisses erklärte (bonitas memoriae pars est bonitatis ingenii). De an. VII. 8, p. 215 (1).

[3]) De an. VII. 8, p. 215 (1): Vetera quidem quantum ad thesaurum memoriae, nova vero quantum ad scientias actuales. Ebd. p. 216 (2).

[4]) De an. VII. 8, p. 214 (2): voluntarium est ac liberum virtuti intellectivae, generationes istas facere in semet ipsa, cum impraegnata fuerit habitu vel habitibus huiusmodi. Vgl. S. 78, Anm. 3.

[5]) Ebd.: Tres igitur causae sunt evidentes ostensae tibi, per quas non sunt continuae generationes istae scientiarum actualium sive apparitiones in speculo virtutis intellectivae, videlicet somnus, et attentio sive occupatio eius circa alia; tertio imperium voluntatis, cui omnino subdita est virtus intellectiva.

[6]) Ebd.: nam etiam in somno fiunt emanationes huiusmodi tamquam somnia.

Es bleibt noch die Frage übrig, wie denn Wilhelm zu diesen eigentümlichen Erörterungen gekommen sein mag. Die Antwort hierauf liegt in den Beziehungen des Scholastikers zu Avicenna. Der arabische Philosoph hatte behauptet, daß nicht bloß bei der abstraktiven Thätigkeit,[1]) sondern auch bei den Funktionen des Schließens die intelligiblen Formen aus der thätigen Intelligenz einfließen. Ferner leugnete er die Möglichkeit und Existenz eines intellektiven Gedächtnisses.[2]) Gegenüber diesen Aufstellungen suchte Wilhelm, wie früher die Bildung abstrakter Begriffe, so die logischen Operationen aus der intellektiven Kraft selbst abzuleiten. Freilich vermochte er sich hierbei nicht dem Einflusse Avicennas zu entziehen; denn er betrachtet die genannten Thätigkeiten unter demselben Gesichtspunkt, wie der Araber. Es handelt sich lediglich um die Entstehung der intelligiblen Formen. Nur darin weicht er von Avicenna ab, daß dieselben Erzeugnisse des Intellektes selbst sind, sofern dieser eine Fertigkeit hierzu sich erworben hat. Der letztere Begriff des „habitus" aber ist schon bei dem Araber vorhanden, und zwar in seiner Anwendung auf das Erkenntnisgebiet, nur bedeutet er dort noch kein produktives Vermögen, sondern die Fertigkeit des Intellektes, sich mit der Intelligentia agens in Verbindung zu setzen.[3]) Was das intellektive Gedächtnis anlangt, so hält Wilhelm an der Existenz eines solchen fest, bestimmt es aber genau, wie Avicenna das körperliche Gedächtnis, als einen Behälter (thesaurus), in welchem die intelligiblen Formen hinterlegt sind.[4])

So unverständlich an sich die Ausführungen des Scholastikers erscheinen, so begreiflich werden sie, wenn man ihren

---

[1]) Vgl. S. 46 f.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, S. 44 ff. Brentano, Psychologie des Aristoteles, S. 8—14.

[3]) Brentano, a. a. O. S. 10, Anm. 25; S. 12, Anm. 33.

[4]) Ob nun Wilhelm an eine Aufbewahrung fertiger Formen denkt oder bloß an eine Disposition, dieselben zu erzeugen, das läßt sich nicht mit Gewißheit feststellen. Die S. 82 erwähnte Unterscheidung von den „habitus scientiales", welche Erkenntnisse im eigentlichen Sinne erzeugen, scheint das erstere sehr wahrscheinlich zu machen.

Zusammenhang mit der arabischen Philosophie ins Auge faßt. Sie bieten einen interessanten Beleg, wie und mit welchem Erfolge die Scholastik ohne Aristoteles den Arabern auf philosophischem Gebiete zu begegnen suchte.

Wir haben im Bisherigen die Erkenntnisweisen des Intellektes gegenüber den körperlichen Dingen der Außenwelt aufgezeigt, die Erkenntnis der Einzeldinge durch einen Schluß aus ihren Accidenzien auf die Substanz, die Abstraktion allgemeiner Begriffe, und endlich den schwachen Versuch, die Operationen der Logik und des Gedächtnisses begreiflich zu machen. Mit der Kenntnis der materiellen Dinge jedoch sind die Gegenstände des Intellektes noch keineswegs erschöpft. Er richtet sich auch auf die geistige Welt, zunächst auf die Seele und deren Thätigkeiten.

2. Erkenntnis der Seele, der obersten Wahrheiten und ihres Grundes, der Gottheit.

Neben dem körperlichen giebt es ein geistiges Wahrnehmungsvermögen, ein geistiges Sehvermögen; [1]) neben der sinnlichen Wahrnehmung eine innere, geistige. Die Objekte derselben sind die Thatsachen unseres Bewußtseins, die eigene Existenz, [2]) die Akte unseres Vorstellungs- und Gefühlslebens, die Zustände und Äußerungen unserer Seele.

Wilhelm greift hier auf die von Augustin [3]) zum erstenmal entwickelten Gedanken zurück. Dieser große Denker hatte dem

---

[1]) De Un. II. p. II. c. 13, p. 856 (2): Est enim sensus non solum corporalis, sed etiam spiritualis. De an. VII. 5, p. 210 (2): sic non est possibile visui nostro spirituali, qui est intellectus. Vgl. S. 81, Anm. 2.

[2]) De an. III. 13, p. 104 (2): mens humana nullo modo ignorare potest videlicet se esse, se vivere, se gaudere, se tristari et huiusmodi. De Un. II. p. II. c. 13, p. 856 (2): dicit unusquisque hominum, se sentire gaudium suum et dolorem suum ceterasque huiusmodi passiones. Et intendo dolorem spiritualem et gaudium in hoc loco, et non corporales. Similiter dicunt homines communiter, se sentire scientias suas et dubitationes et ignorantias.

[3]) De an. III. 13, p. 104 (2): dicit unus ex nobilibus theologis gentis Christianorum, quaedam, inquam, sunt quae mens humana nullo modo ignorare potest. Vgl. die vorige Anmerkung.

Gebiete der inneren Erfahrung eine besondere Beachtung geschenkt, um gegenüber der Skepsis der neueren Akademie Thatsachen aufzuzeigen, die nicht mehr bezweifelt werden können.[1] Nach Augustin blieb in der ersten Hälfte des Mittelalters die Aufmerksamkeit der christlichen Denker stets auf jene inneren Vorgänge des Seelenlebens gerichtet, wie z. B. die ausführliche Bezugnahme[2] auf dieselben in dem schon früher erwähnten, im zwölften Jahrhundert von Alcher von Clairvaux zusammengeschriebenen Buche „De spiritu et anima" beweist. Allein die erkenntnistheoretische Bedeutung, welche diese Thatsachen bei Augustin gefunden hatten, war ganz außer Acht gekommen. Wilhelm von Auvergne war wiederum der erste, wie es scheint, welcher nach der erwähnten Beziehung hin die Akte des Selbstbewußtseins zu verwerten suchte. Die gleiche Tendenz verfolgten später Pierre d'Ailly[3] und Campanella,[4] bis endlich Descartes die Evidenz der inneren Wahrnehmung zum Ausgangspunkt seines ganzen philosophischen Systemes machte. Zwischen dem mittelalterlichen Scholastiker und dem Begründer der neueren Philosophie liegt nun allerdings ein weiter Weg. Aber trotzdem bieten beide Männer manche interessante Berührungspunkte.

Den Thatsachen unseres Bewußtseins muß der höchste Grad von Gewißheit zuerkannt werden.[5] Jeder erkennt mit Notwendigkeit die Akte des eigenen Denkens und Wissens, des Bejahens und Verneinens.[6] Unkenntnis kann hier nicht statt-

---

[1] Storz, Die Philosophie des heiligen Augustinus, Freiburg 1892, S. 30—40.

[2] De spiritu et anima, c. 32, Migne, Tom. 40, p. 802 (1). Vgl. S. 55, Anm. 1.

[3] Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II, 7. Aufl., Berlin 1886, S. 266.

[4] Überweg a. a. O., Bd. III, 7. Aufl., Berlin 1888, S. 42.

[5] De Un. II. p. II, c. 41, p. 885 (1): Ob eandem etiam causam habitus et dispositiones atque passiones, quae sunt essentialiter apud animas nostras, sunt apud eas in ultimitate cognitionis, quoniam non per signa aut alia media cognoscuntur, sed ipsa suae praesentia veritatis.

[6] De an. I. 3, p. 66 (2): Procul dubio homo non est, qui non intelligit nec scit, quid sit affirmare vel negare, nec intelligit repugnantiam affirma-

finden.[1]) Zwar besitzen wir auch von den körperlichen Eigenschaften der Außenwelt eine sichere Kenntnis,[2]) allein die Evidenz der inneren Wahrnehmung vermag die äußere nicht zu erreichen.[3]) Die Garantie für jene hohe Sicherheit liegt darin, daß die Äußerungen der Seele unmittelbar und durch sich erkannt werden.[4]) Aus dem Geiste entspringend, sind sie ihrer Wirklichkeit nach der erkennenden Kraft gegenwärtig,[5]) bedürfen also nicht erst eines die Erkenntnis vermittelnden Bildes, wie solches bei den Außendingen der Fall ist. Immer aber ist das unmittelbare Erkennen gewisser, als das durch ein Zeichen vermittelte.[6])

Auf diese unleugbaren, mit vollster Evidenz sich aufdrängenden Thatsachen des inneren Bewußtseins gründet nun der Scholastiker die Darlegungen seiner Psychologie, soweit sie die Existenz und das Wesen der Seele betreffen. Gleich in den ersten Kapiteln von „De anima"[7]) sucht er die Existenz einer substanziellen Seele ihren Leugnern gegenüber darzuthun. Er geht hierbei aus von den unmittelbar evidenten Akten des Erkennens. Sie bilden die eine Prämisse. Als die andere betrachtet er allgemein einleuchtende Axiome. Hauptsächlich sind es zwei solcher Sätze, auf welche er seinen Beweis stützen will. Der eine lautet: Erkennen kann nur in einer erkennenden Substanz sein,[8])

---

tionis et negationis, neque scit quid sit intelligere vel scire. Vgl. ebd. p. 67 (1). De an. III. 12, p. 103 (2).

[1]) De an. I. 4, p. 68 (2): non enim possibile est intelligentem aliquid, quidquid illud sit, ignorare se intelligere illud. Vgl. S. 84, Anm. 2.

[2]) De an. III. 12, p. 102 (1).

[3]) Ebd. p. 103 (2): quapropter incomparabiliter maior veriorque ac certior cognitio est unicuique homini de spiritualibus dispositionibus animae suae, quam sit eidem de corporalibus dispositionibus cuiuscumque hominis alterius.

[4]) Ebd.: Et hoc est, quoniam sunt nota per semet ipsa, illa autem non nisi per signa impressionum, quae sunt in organis sensus.

[5]) Vgl. S. 85, Anm. 5.

[6]) De an. III. 12, p. 102 (2).

[7]) De an. I. 3, 4; III. 12, 13.

[8]) De an. I. 4, p. 68 (2); Scit autem indubitanter et intelligit, intelligere non esse nisi in intelligente.

oder: Keine Accidenzien ohne Substanz,[1]) der andere: Was erkennt, muß auch existieren.[2]) Wie die Substanzen der körperlichen Einzeldinge aus ihren Accidenzien erschlossen werden,[3]) so kann auch die Substanz der Seele lediglich auf dem Wege des logischen Schlussverfahrens erkannt werden. Dasselbe besitzt aber die höchste Evidenz, da auch seine Voraussetzungen unanfechtbar sind. Keine Erkenntnis ist deshalb so gewiß und so klar als die Erkenntnis der eigenen Seele,[4]) obwohl unmittelbar nur die geistigen Thätigkeiten und Zustände in unser Bewußtsein treten. Wir sagen zwar, wie bei den sinnlichen Dingen, daß wir die Seele selbst sehen, was wir aber geistig wahrnehmen, ist nichts anderes als deren Thätigkeiten und Äußerungen.[5]) Den Schluß aus ihnen hält Wilhelm für so zwingend, daß kein Mensch in Unkenntnis über seine Seele bleiben könne.[6]) Wenn dennoch viele von ihr nichts zu wissen scheinen, ja sie sogar zu leugnen wagen, so muß dies dahin verstanden werden, daß sie keine klare, von jeder sinnlichen Beimischung freie Vorstellung von der Seele sich zu bilden vermögen, daß sie aber

---

[1]) De an. III. 12, p. 102 (2): necesse est, ut (dispositiones) intuenti haec faciunt claram visionem intellectibilem plenamque notitiam ac certitudinem indubitatam de subiecto, cuius sunt, quod evidenter indicant et ostendunt.

[2]) De an. I. 4, p. 68 (2): cum impossibile sit eam ignorare, quod intelligit esse, nec possibile sit vel non ens intelligere vel intelligens non esse.

[3]) Vgl. S. 64.

[4]) De an. III. 12, p. 102 (1): ut sit tibi de ea tam certa, tam clara tamque copiosa cognitio, ut nihil certius te cognoscere, nihil clarius te videre quam ipsam animam necesse habeas confiteri.

[5]) Ebd. p. 102 (2): cum clare ac perfecte vides totam intelligibilium dispositionum varietatem in anima tua . . . ., necesse habes confiteri, te perfecte ac clare videre animam tuam, visione videlicet intellectuali. Ebd. p. 103 (1): Quomodo igitur (non?) similiter visio accidentium spiritualium seu dispositionum animae humanae visio ipsius substantiae non habebitur et reputabitur et non dicetur?

[6]) Ebd. p. 103 (2): Declaratum est etiam tibi, quod nullus homo permittitur ignorare animam suam, cum tot et tanta ac talia de ipsa cognoscere necesse habeat propter ipsam suae praesentiam veritatis. Vgl. De an. I. 4 p. 68 (1, 2).

die Existenz eines, wenn auch unklar vorgestellten, Seelenwesens unmöglich in Abrede stellen können. [1])

Aus der inneren Wahrnehmung leitet dann Wilhelm auch die wesentlichsten Bestimmungen der psychischen Substanz ab, ihre Unkörperlichkeit, Unteilbarkeit und Einfachheit.

Durch unmittelbare Beobachtung erkennen wir mit höchster Evidenz, daß die Thätigkeiten des Erkennens nicht dem Körper angehören. [2]) Der Scholastiker entnimmt hier einen Gedanken dem Araber Avicenna. Denken wir uns einen Menschen, der keinen Sinn benutzt und noch keinen gebraucht hat, so kann derselbe doch ohne Zweifel denken und erkennen. Er hat ein Bewußtsein von diesen Akten und seiner eigenen Existenz. Er wird es verneinen, einen Körper zu haben, jedoch bejahen, daß er existiere. Er unterscheidet also sein eigenes Sein von dem Körper und erfaßt dasselbe ohne jenen. [3])

In ähnlicher Weise wird durch ein inneres Zeugnis [4]) die Unteilbarkeit der Seele festgestellt. Das Selbstbewußtsein zeigt uns, daß beim Denkakt die Seele als Ganzes beteiligt ist und sich kein Teil in ihr unterscheiden läßt, der nicht erkennen würde. [5]) Die begriffliche Erkenntnis sodann, durch welche der allgemeine Begriff eines Dinges gewonnen wird, vollzieht sich momentan. Dies kann aber nur von Seite eines unteilbaren Vermögens und in einem unteilbaren Akte geschehen. [6]) Daraus

---

[1]) De an. III. 13, p. 103 (2): Quapropter quaestionem habet non immerito, quam ob causam multi homines non solum ignorare videntur animas suas, sed etiam negare audeant eas esse. Ebd. p. 104 (2): difficile valde est animabus nostris semet ipsas vere ac pure seorsum a phantasiis sensibilibus cogitare, quamquam . . . . impossibile sit eidem, veritatem vel essentiam suam ignorare.

[2]) De an. I. 4, p. 68 (2): Certissimum autem habet, se totum non intelligere i. e. neque corpus suum neque partem corporis sui.

[3]) De an. II. 13, p. 82 (2), 83 (1).

[4]) De an. II. 10, p. 80 (1): facerem te scire testimoniis uniuscuiusque animae intelligentis incorporeitatem et impartibilitatem ipsius.

[5]) Ebd.

[6]) Ebd. p. 80 (2): Intelligere est actus subitaneus et perficitur in instanti, et hoc unusquisque interius sentit apud se et in se. Cum enim intelligit anima tua hominem in universali, intelligit eum totum simul, non partem ipsius post partem. Ebd. 11, p. 81 (1, 2).

ergiebt sich die Unteilbarkeit des Subjektes, dem beide angehören, nämlich der Seele.

Auf demselben Wege will Wilhelm endlich die absolute Einfachheit des Seelenwesens darthun, sodaß auch die Unterscheidung mehrerer Kräfte innerhalb desselben ausgeschlossen bleibt.[1]) Die unbestreitbare Thatsache nämlich, daß wir die Akte unseres Denkens, Wollens und Strebens, wie überhaupt des gesamten Seelenlebens, stets auf ein und dasselbe „Ich" beziehen, bezeugt auf das gewisseste die völlige Einheitlichkeit dieses „Ich", welches für unseren Scholastiker mit der Seelensubstanz unmittelbar zusammenfällt. Aus der thatsächlichen Einheit des Bewußtseins ergiebt sich ihm sofort die Einfachheit der Seele selbst.[2])

So geht Wilhelm sowohl bei dem Beweise des Daseins einer substanziellen Seele als bei der Ableitung ihrer wesentlichsten Eigenschaften stets von demselben Punkt, den unmittelbar evidenten Thatsachen des Bewußtseins, aus. Man wird zugeben müssen, daß kein anderer Scholastiker, weder vor Wilhelm noch unmittelbar nach ihm, auf die innere Wahrnehmung ein so großes Gewicht gelegt und sie zur Begründung psychologischer Lehren verwertet hat. Gerade hiedurch unterscheidet sich in charakteristischer Weise seine Seelenlehre von der auf aristotelischen Begriffen und Beweisen aufgebauten Psychologie der späteren Scholastik. Er kannte die aristotelischen Argumente für die Geistigkeit des Intellektes, allein er benutzt dieselben nicht, wo es sich darum handelt, die Substanz der Seele und deren Bestimmungen zu erweisen. Nur bei der Lehre von der Unsterblichkeit in dem Traktat „De immortalitate animae" zieht er sie heran, wie wir bereits früher bemerkten.[3])

---

[1]) Vgl. zu den hier gegebenen Darlegungen oben S. 12—16.

[2]) De an. III. 10, p. 98 (2): ipsa tamen anima una est, qua intelligit, vult atque desiderat, et hoc omnis anima humana sentit in semet ipsa, cognoscit certissime atque testificatur, nec possibile est ei, ut mentiatur super hoc. Absque enim ulla dubitatione constantissime asserit apud semet ipsam et in se ipsa: Ego sum quae intelligo, quae scio, quae cognosco, quae volo, quae appeto, quae desidero. . . . . Ego, inquam, una et indivisa manens per omnia haec.

[3]) Vgl. S. 4 und 38.

Die innere Wahrnehmung vermittelt uns die Kenntnis von Thatsachen, Akten und Zuständen. Sie erstreckt sich aber auch auf Gesetze,[1]) auf die obersten und höchsten Wahrheiten der Erkenntnis. Bis jetzt sei es bei den Philosophen niemals bezweifelt worden, daß die auf Beweise gegründeten Wissenschaften aus letzten und obersten Prinzipien als Ursachen oder Elementen abgeleitet werden; denn jede Wissenschaft setzt nach dem Ausspruche des Aristoteles ein schon bestehendes Wissen voraus.[2]) Diese letzten und obersten Sätze nun scheidet Wilhelm in die Regeln des theoretischen Erkennens und die Normen des sittlichen Handelns.[3]) Zu den ersteren rechnet er die Gesetze der Logik oder, um seine Worte zu gebrauchen,[4]) die beiden obersten Prinzipien der Philosophie, den Satz des Widerspruches und den des ausgeschlossenen Dritten, dann die Sätze der Mathematik, z. B. das Ganze ist größer als sein Teil.[5]) Unter den Normen der Ethik oder des sittlichen Verhaltens begreift er den Inhalt und die Summe des unmittelbar von Gott eingestrahlten moralischen Naturgesetzes.[6])

Die letzten Voraussetzungen des Wissens, die allen Men-

---

[1]) De an. VII. 5, p. 210 (2): sic non est possibile visui nostro spirituali, qui est intellectus, non admittere veritatem principiorum intra se.

[2]) De an. VII. 5, p. 210 (1): non est dubitatum apud philosophos adhuc, quoniam scientiae demonstrativae seu doctrinales sunt ex principiis et per principia seu causas et elementa et quin cognitiones conclusionum sint ex cognitionibus eorum iuxta sermonem Aristotelis, quem dixit: Omnis doctrina et omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione. Vgl. Arist. Anal. post. I. 1. Anf.: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίγνεται γνώσεως.*

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2): hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae inquam primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis.

[4]) De an. I. 3, p. 67 (1): Quapropter duo ista principia prima philosophiae, quae sunt: Non de eodem affirmatio et negatio, et: De eodem affirmatio vel negatio, indubitanter ignorat. De an. VII. 6, p. 211 (1).

[5]) De an. V. 15, p. 137 (1): sicut apparet evidenter in quibusdam principiis scientiarum doctrinalium . . . . similiter: Omne totum est maius sua parte.

[6]) De an. VII. 13, p. 220 (2): ex lege naturali, quae regulas honestatis omnes continet. Vgl. S. 35, Anm. 2.

schen gemeinsamen Denkinhalte oder Axiome,[1]) drängen sich der intellektiven Kraft mit der gleichen Notwendigkeit und mit derselben Evidenz auf, wie die Akte unseres Seelenlebens. Sowenig wie diesen, vermag sich der Intellekt oder das innere Wahrnehmungsvermögen der Erkenntnis der Prinzipien zu verschließen.[2]) Ihre Unkenntnis ist unmöglich.[3]) Sie besitzen aber auch den höchst möglichen Grad von Gewißheit,[4]) welche das Gegenteil und jeden Zweifel ausschließt, weshalb Aristoteles sagt, die Vernunft könne den Prinzipien innerlich nicht widersprechen.[5]) Der Grund für diese notwendige und einleuchtende Erkenntnis der obersten Sätze ist, wie bei den Thatsachen des Bewußtseins[6]), in ihrer engen Verbindung mit der intellektiven Kraft zu suchen. Aus dem Innern der Seele, wie wir bald sehen werden, ihren Ursprung nehmend, stehen sie derselben unmittelbar nahe[7]) und bedürfen, um erkannt zu werden, keiner

---

[1]) De an. VII. 4, p. 209 (2): Amplius principia scientiarum, quae sunt nota per semet ipsa et vocantur maximae propositiones, dignitates et communes animarum conceptiones.

[2]) De an. VII. 5, p. 210 (2): neque possibile est, ut claudat se visus huiusmodi vel repellat a se et intrare in semet ipsum prohibeat lumina ista. Vgl. S. 90, Anm. 1.

[3]) Vgl. vorige S. Anm. 4. Ebd.: Quae ignorantia cadere non potest in substantiam aliquam intelligentem.

[4]) De Un. II. p. II. c. 41, p. 885 (1): Et haec est causa, propter quam maxime cognoscuntur primae impressiones, quoniam absque medio coniunctae sunt virtuti nostrae intellectivae.

[5]) De an. V. 15, p. 137 (1, 2): propterquod dicit Aristoteles, quod non est eis (principiis) contradicere ad interius rationem, tamquam adeo occupent (principia) vim intellectivam, ut contrarium admittere non possit, sed etiam neque opinionem aut dubitationem aut ignorantiam alicuius totius. De an. VII. 5, p. 210 (2): hoc est quod Aristoteles intellexit in sermone suo, quo dixit, quod principiis non est contradicere ad interius rationi. Die Stelle ist eine freie Wiedergabe des aristotelischen Gedankens, daß der νοῦς „sich nie täusche, daß er seinen Gegenstand nur habe oder nicht habe, aber nie auf falsche Art habe." Zeller, Philosophie der Griechen, II. 2, 3. Aufl., S. 236 und 190.

[6]) Vgl. S. 86, Anm. 4.

[7]) De Un. II. p. II. c. 49, p. 891 (1): Causa autem in hoc est propinquitas huiusmodi (huius?) rerum ad eam (animam), ex qua per semetipsas se ingerunt et imprimunt in eandem, quemadmodum et passiones quae sunt

weiteren Vermittelung mehr. Wie Lichter, die in sich selbst Leuchtkraft besitzen, sind sie dem Intellekt durch sich selbst bekannt.[1]) Denn nichts erkennt die Seele klarer und deutlicher als ihre eigenen Akte, und was unmittelbar in ihr sich findet.[2])

Wie wir sehen, stellt der Scholastiker die **Prinzipien**, was ihre Notwendigkeit und Evidenz anlangt, mit den Akten des Bewußtseins auf die gleiche Stufe. Ähnliches trifft nun auch zu bei der Antwort auf die Erage nach dem **Ursprung dieser obersten Wahrheiten**. Die Prinzipien werden nicht, wie die allgemeinen Begriffe, durch Abstraktion aus der Sinnenwelt gewonnen. Sie treten vielmehr dem Intellekt als **Urteile** gegenüber,[3]) ohne irgend eine Beihilfe der Sinne oder der sinnlichen Erfahrung nötig zu haben.[4]) Sie bezeichnen nämlich keine wirklichen Dinge, keine Realitäten, sondern abstrakte Wahrheiten, Gesetze des Denkens, die unabhängig von der Existenz der Dinge Geltung haben.[5]) Der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten ist und bleibt wahr, wenn auch kein Ding exi-

---

apud animam .... ignorare non est ei possibile propter praesentiam veritatis ipsarum. Vgl. De an. III. 12, p. 102 (2).

[1]) De an. VII. 5, p. 210 (2): principia scientiarum et doctrinarum, quae per semetipsa nota sunt, lumina sunt per se ipsa lumine seu cognitione illuminantia eandem (animam).

[2]) De Un. II. p. III. c. 19, p. 1052 (1): Cum nusquam clarius videat vel videre possit anima humana quam in semet ipsa et in eis, quae apud ipsam sunt.

[3]) De an. VII. 5, p 210 (2): Et quoniam principia haec non sunt nisi res in abstractione universali et compositione, circa quam est veritas, circa contrarium vero falsitas, necesse est ipsas esse ordinatas atque compositas in compositione iudicativa sive enunciatione; hoc enim modo ordinata lumina sunt coram posita visui spirituali.

[4]) De an. VII. 15, p. 221 (2): ... quaedam scientiae desuper, scilicet ex irradiatione primi luminis, animabus humanis infundantur; de quibus manifestum est, quod nihil ad eas de corporibus.

[5]) De an. VII. 6, p. 211: quare verae sunt quaedam negationes, quae quoniam pure negationes sunt, manifestum est eas non esse, tamen aeternaliter verae sunt. ... Nec veritas eius requirit existentiam vel hominis vel asini. Vgl. De Un. I. p. III. c. 26, p. 795. Wilhelm führt hier die verschiedenen Bedeutungen von „veritas" auf. Die **logische** Wahrheit wird nach **Avicenna** definirt als „die Uebereinstimmung des Urteils mit den beurteilten Dingen". (Sexta vero intentio veri et veritatis ... et hoc, ait Avicenna, est adaequatio orationis et rerum.)

stiert.[1]) Infolge dessen können die Axiome auch nicht aus den Sinnendingen ihren Ursprung haben. Unser Bewußtsein findet dieselben in der Form von fertigen Urteilen in unserem Inneren vor. Wie kommen sie aber in die Seele,[2]) wenn sie ohne Bethätigung der Sinne und ohne Mitwirkung der äußeren Dinge in uns entstehen?

Die Prinzipien stehen in unmittelbarer Nähe der intellektiven Kraft, fallen aber nicht mit dem Wesen der Seele oder deren Äußerungen zusammen. Sie werden deshalb durch sich selbst erkannt; aber diese Erkenntnis geschieht nur durch intelligible Formen, welche die Bestandteile und Begriffe dieser obersten Urteile ausmachen. Die Frage lautet nun bestimmter dahin, durch welche Ursache jene intelligiblen Formen dem Intellekte eingeprägt werden.[3]) Von den Prinzipien selbst, wie Plato gemeint zu haben scheint, können sie nicht kommen;[4]) denn diese sind Universalien und besitzen keine reale Existenz und keinerlei Wirksamkeit.[5]) Aber auch der Versuch des Aristoteles, welcher sie als Ausströmungen aus der thätigen Intelligenz bezeichnet haben soll, muß als ein mißlungener angesehen werden.[6]) Wilhelm kennt nur eine einzige ausreichende Lösung, welche die christliche Lehre an die Hand giebt.[7]) Die Prinzipien und ihre Bestandteile, die allgemeinsten Begriffe oder die intelligiblen Formen, haben ihren letzten Grund in der Gottheit. Die Erkenntnis der obersten Wahrheiten wird mit dem höchsten Objekt des menschlichen Erkennens, mit Gott dem Schöpfer, in Verbindung gebracht.

---

[1]) De an. VII. 6, p. 211 (1).

[2]) Ebd.: Habet autem quaestionem de principiis his, ubi sint et quis ea ita abstraxit vel ordinavit.

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (1): et propter hoc merito quaeritur, unde illa signa seu formae venerunt in intellectum. Et eodem modo se habet de intellectione principiorum scientiarum.

[4]) Ebd. p. 211 (2): Et quoniam ab universalibus non est possibile hoc fieri, iuxta quod videtur Plato sensisse. Vgl. S. 45 f.

[5]) Ebd. p. 211 (1, 2).

[6]) Ebd p. 211 (2); vgl. S. 46.

[7]) Ebd. p. 211 (2).

Wir haben schon früher erwähnt,[1]) daß Wilhelm, indirekt beeinflußt durch Avencebrol und nach dem Vorgange Augustins, einen unmittelbaren Zusammenhang der Seele mit Gott annimmt, daß er diesen Gedanken in die dem „Liber de causis" entlehnte Formel kleidet, die Seele stehe im Horizonte zweier Welten, auf der Grenze der sinnlichen und der geistigen Welt, welche der Schöpfer selbst, die ewige Wahrheit ist. Durch die Sünde wurde dieses Verhältnis zwischen Gott und dem Menschengeist zwar getrübt, aber nicht völlig aufgehoben.[2]) Daher liegt auch nach dem Sündenfalle während dieses Erdenlebens zwischen unserem Geiste und der ewigen Wahrheit, dem inneren Lichte, nichts in der Mitte.[3]) Kraft natürlicher Ordnung ist der Schöpfer in unseren Seelen gegenwärtig und mit ihnen aufs engste verbunden, unmittelbar hingestellt vor die menschliche Erkenntniskraft.[4]) Als Urbild und Spiegelbild[5]) trägt er die geschaffene Welt geistig in sich. Seine Wesenheit enthält die Gründe und Ideen aller Dinge.[6]) Hier in Gott dem Schöpfer, dem Buche des Lebens, der Schrift der Wahrheit,[7]) haben die obersten Gesetze des Denkens und die Normen des sittlichen Handelns ihr Fundament.[8]) Hier liegen verborgen alle Geheimnisse, welche nur durch Gnade und Offen-

[1]) Vgl. S. 17 ff.

[2]) Vgl. S. 21.

[3]) De Un. II. p. III. c. 20, p. 1053 (2): De luce autem, quae super animas nostras est immediate et cui quantum ad vires suas nobiles animae coniunctissimae sunt, dicit unus ex sapientissimis Christianorum, quia lux illa creator est benedictus, his verbis inter mentem nostram et lucem interiorem, quae deus est, nihil esse medium intelligens. Vgl. S. 19, Anm. 5.

[4]) De an. VII. 6, p. 211 (2): Hoc igitur (speculum), ut praedixi, coniunctissimum est et praesentissimum naturaliterque coram positum intellectibus humanis.

[5]) Ebd.: Est igitur creator aeterna veritas et aeternum exemplar lucidissimae expressionis et expressivae repraesentationis et speculum, ut praedixi, mundissimum atque purissimum universitatis (universalis?) apparitionis.

[6]) De trinitate, c. 9, p. 13 (2): quoniam apud eum sunt rationes et ideae exemplares omnium non impressae vel infusae . . . ., sed essentialiter.

[7]) Ebd.: et per hoc dicitur (prima sapientia) liber vitae, scriptum veritatis.

[8]) De an. VII. 6, p. 211 (2): hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae inquam primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis.

barung kund werden.[1]) Damit hat unser Scholastiker im engsten Anschluß an Augustinus, wie die Ursache aller Dinge, so auch die Ursache der durch sich evidenten Wahrheiten aufgezeigt. Von dort her allein also können sie unserem Intellekte zukommen. Aber auf welchem Wege? Geschieht es durch unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit oder müssen wir hiebei an eine direkte Einwirkung des Schöpfers auf unsere intellektive Kraft denken?

Einzelne Äußerungen Wilhelms scheinen die erste Auffassung zu bestätigen, wonach der Schöpfer das naturgemäße und eigentümliche Buch des Intellektes wäre, aus welchem dieser jene Prinzipien und Regeln unmittelbar herauslesen würde.[2]) Allein demgegenüber betont der Scholastiker ausdrücklich, daß die bloße Gegenwart des göttlichen Wesens zu einer thatsächlichen Erkenntnis desselben noch nicht genüge, daß hierzu eine besondere Wirksamkeit, eine vom göttlichen Willen abhängige Erleuchtung notwendig sei,[3]) durch welche das entsprechende geistige Bild dem Intellekt eingeprägt werde.[4]) Was hier von der göttlichen Wesenheit selbst gesagt ist, das gilt umsomehr von den in ihr enthaltenen Prinzipien und deren allgemeinsten Begriffen. Sie werden nicht durch direkte Schauung des Schöpfers und in demselben erkannt, sondern durch göttliche Wirksamkeit, durch göttliche Einstrahlung in unseren Seelen hervorgerufen. Gott prägt die intelligiblen Formen jener höchsten Begriffe, welche den Axiomen zur Voraussetzung und Grundlage dienen, durch unmittelbare, natürliche Thätigkeit der Seele ein.[5]) Aus dem Inneren der Seele kommend, treten sie

---

[1]) Ebd.

[2]) Ebd.: ex eo igitur tamquam ex libro vivo et speculo formifico legit per semet ipsum duo illa genera regularum atque principiorum et propter hoc creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani.

[3]) De retrib. sanct., Tom. I, p. 318 (1): quare non sola illa essentialis propinquitas facit eum (creatorem) nobis visibilem, sed voluntaria eius illuxio.

[4]) Ebd.: non praesentia essentialis aut propinquitas perficit cognitionem, sed impressio similitudinis aut sigillatio animarum nostrarum.

[5]) De an. VII. 6, p. 211 (2): ab illo igitur fiunt impressiones, de quibus agitur, et inscriptiones signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva.

ohne Unterricht, aber auch ohne Offenbarung im eigentlichen Sinne, in unser Bewußtsein, gleichsam als wären sie, wie Wilhelm mit Bezugnahme auf Augustin sich ausdrückt, uns angeboren und von Natur aus mitgegeben.[1]) Sie bilden die ersten Eindrücke, die ersten Inhalte, welche sich auf eine rein intelligible Erkenntnis beziehen. Ohne weitere Ableitung werden sie in sich selbst und durch sich selbst erkannt und begründen die Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Erkenntnis.[2]) Über den Zeitpunkt ihres Auftauchens im Intellekte und im Bewußtsein spricht sich Wilhelm nicht aus. Er begnügt sich, dieselben als prima intelligibilia[3]) zu bezeichnen. Jedenfalls müssen wir dieselben besitzen, wenn sich unser Denken zur Fähigkeit des Schließens entwickelt hat.

In gleicher Weise, wie die Erkenntnis der Prinzipien, erklärt sich der mittelalterliche Scholastiker auch die Vorgänge der prophetischen Erleuchtung und Offenbarung, die mystische Schauung der Visionen.[4]) Der Schöpfer ist hiebei das wirksame Agens, indem er die entsprechenden intelligiblen Formen nach seinem Willen und Wohlgefallen der intellektiven Kraft des Menschen einprägt.[5]) Selbst auffallende Erscheinungen in rein pathologischen Fällen, wie bei Irrsinnigen, Hallucinationen

---

[1]) De virtutibus, Tom. I. c. 9, p. 121 (1): Tertio naturales dicuntur per sola naturalia, hoc est absque doctrina et revelatione acquisitae; unde et propter hoc naturales nobis et interdum innatae dicuntur, quia interdum non a foris nobis advenire, sed magis ab intus, hoc est ex intimis naturalium, nasci et prodire, propter quod dicit Augustinus: Quia innata sunt nobis amor boni et notio veri, intelligens „innata", hoc est: ab intus sive ab intimis nostris naturalibus nata. De an. V. 15, p. 137 (1): per semet ipsas enim animae humanae (primae impressiones) se offerunt et ingerunt, ac si innatae vel naturaliter inditae eisdem essent.

[2]) De an. V. 15, p. 137 (1): Iam autem nosti, quae sunt et cuiusmodi impressiones primae in virtute intellectiva animarum nostrarum. Hae autem sunt, de quibus non oportet, ut aliae istas praecedant, quae ipsas introducant in animam humanam.

[3]) De an. VII. 6, p. 211 (2).

[4]) Ebd.

[5]) Ebd. p. 212 (1): Creatoris igitur beneplacito liberrimum est de seipso facere quidquid facere posset de libro quem praedixi.

von Fieberkranken, außerordentliche Träume,[1]) wo überall die natürliche Erklärung den Dienst zu versagen schien, wurden auf eine derartige unmittelbare, göttliche Einwirkung und Einstrahlung zurückgeführt.

So glaubte Wilhelm in den obersten Wahrheiten des Denkens und Handelns, in den Gegenständen der prophetischen Schauung, wie in den genannten pathologischen Fällen Erkenntnisse aufgezeigt zu haben, die nicht mehr der Sinnenwelt entstammen, die aber auch nicht Akte oder Vorgänge des eigenen Seelenlebens zum Ausdruck bringen, obwohl sie aus dem Innern der Seele heraus uns zum Bewußtsein kommen, die vielmehr in einem direkten göttlichen Einflusse ihre Ursache haben. Fragen wir nach den Motiven, welche Wilhelm zu einer derartigen Lehre führten, so liegen sie auch hier großenteils in seiner Bekanntschaft mit der Philosophie Avicennas. Durch den Araber angeregt, suchte sich der christliche Scholastiker Rechenschaft zu geben einerseits über den Ursprung der obersten Prinzipien andererseits über die Art und Weise der prophetischen Erkenntnis. Zwei Theorien fand Wilhelm bereits vor, die Augustins und der christlichen Theologen und die Avicennas selbst, welche er fälschlich für die Lehre des Aristoteles[2]) hielt. Beide hatten große Ähnlichkeit mit einander, wie sie auch auf dieselbe Quelle, den Neuplatonismus, zurückweisen. Nach beiden wurden die fraglichen Erkenntnisse unmittelbar aus einem höheren, über der Seele stehenden Wesen abgeleitet; nach Augustin aus der Gottheit, nach Avicenna aus der „Intelligentia agens". Selbstverständlich lehnt Wilhelm die Annahme einer thätigen Intelligenz ab und bleibt in den Fußstapfen Augustins stehen. Der allgegenwärtige Schöpfer ist jenes, die rein intelligible Erkenntnis bewirkenden Agens. Von Avicenna nimmt er jedoch den Gedanken auf, daß die göttliche Wirksamkeit in der Einprägung der zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen bestehe.

Wenn Wilhelm von Auvergne, der an der Schwelle des

[1]) De Un. II. p. III, p. 1053 (2): videmus huiusmodi revelationes fieri atque irradiationes in furiosis et in graviter aegrotantibus et in vehementer timentibus et in somniantibus. De an. VI. 33, p. 193 (1).

[2]) Vgl. S. 46.

dreizehnten Jahrhunderts steht, die an ihn herangetretene Frage nach dem Ursprung der Prinzipien noch im Sinne Augustins zu beantworten suchte, so werden wir sagen müssen, daß die Lösung bei seiner Unkenntnis des Aristoteles und in Anbetracht der herrschenden Anschauungen seiner Zeit vielleicht eine naturgemäße und die allein mögliche war. Aber es ist eine bemerkenswerte Thatsache, daß dieser Gedanke einer unmittelbaren Erkenntnis der Prinzipien aus der Gottheit auch dann noch nicht verschwinden wollte, als die Kenntnis und das Studium des Aristoteles in hoher Blüte stand. Es war die Franziskanerschule mit Alexander von Hales an der Spitze,[1]) wo diese auf Augustinus basirende Ansicht ihre Vertreter fand. Außerhalb derselben hatte Heinrich von Gent[2]) die gleiche Meinung verfochten. Der spätere Ontologismus dehnte dann die während des Mittelalters auf die obersten Wahrheiten beschränkt gebliebene Erkenntnisweise auf die sämtlichen Objekte des geistigen Erkennens aus.

Neben der Lehre einer unmittelbaren Gegenwart des Schöpfers in unseren Seelen sucht Wilhelm auch durch rationelles Beweisverfahren das Dasein Gottes festzustellen. Das aristotelische Argument für die Existenz eines unbewegten Bewegers ist ihm noch völlig unbekannt. Auch zu dem teleologischen Beweise finden sich nur ganz unbedeutende Ansätze.[3]) Seine Argumentation bewegt sich, wie die des Anselm von Canterbury, in reinen Begriffen. Während aber der letztere im Monologium von dem Begriff des höchsten Gutes ausgeht, im Proslogium von dem des denkbar höchsten Seienden, stützt sich Wilhelm auf die verschiedenen Aussageweisen des Seins. Wie nämlich das Prädikat „gut" von etwas ausgesagt wird,[4]) was an sich und durch sich gut ist, was die substanzielle Güte selbst ist, und andererseits von etwas, was die Güte nur als Eigenschaft, durch

[1]) Endres, a. a. O. S. 70, 75 f.

[2]) Schmid, Erkenntnislehre, II. S. 387.

[3]) De trinitate, c. 13, p. 17 (1). De an. V. 14, p. 136 (1).

[4]) De trin. c. 1, p. 1 (2): Sic et bonum essentialiter dicitur, eo quod eius essentia ipsa bonitas est, qua dicitur bonum, aliud vero participatione in habendo vel participando bonitatem, quae ipsa essentia participantis non est adhuc.

Teilnahme besitzt, so verhält es sich auch bei der Aussage des Seins.[1]) Das Prädikat des Seins oder der Existenz wird ausgesagt von etwas, was an sich und durch sich existiert, was seiner Wesenheit nach die Existenz in sich schließt; es wird aber auch prädiciert von etwas, welches die Existenz von einem anderen empfängt, sie nur durch Teilnahme inne hat. Die zweite Prädikationsweise setzt aber die erste notwendig voraus. Würde nämlich das Sein von allem nur durch Teilnahme ausgesagt, hätten wir nur den Begriff eines zufälligen, von einem andern stammenden Seins, so könnte unser Denken hiebei niemals an eine Grenze kommen.[2]) Es würde niemals einen festen Punkt finden; denn der Begriff des Seins, welches nur durch ein anderes ist, fordert mit Notwendigkeit, zum Begriff eines durch sich und an sich Seienden fortzugehen.[3]) Wir sind also genötigt, das Sein auch in der ersten Bedeutung auszusagen, wo es etwas bezeichnet, das durch sich und aus sich existiert. Die Prädikation des Seins in dem eben angegebenen Sinne führt uns also auf ein Seiendes, welches seiner Wesenheit nach die Existenz in sich schließt, dessen Nichtsein eine Unmöglichkeit ist,[4]) das als ein Nichtseiendes gar nicht gedacht werden kann.

Wir finden hier jene Unterscheidung von essentia und existentia verwertet, welche auch bei den späteren Scholastikern eine große Rolle spielt. Wilhelm seinerseits beruft sich hiefür auf Boëthius und dessen Schrift „de hebdomadibus".[5]) Aus dem

---

[1]) Ebd.: Ad hunc modum et ens, cuius essentia est ei esse, et cuius essentiam praedicamus, cum dicimus „est", ita ut ipsum et eius esse, quod assignamus cum dicimus „est", sint res una per omnem modum. Aliud vero dicitur participatione, in habendo scilicet, quod nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis.

[2]) Ebd. p. 2 (1): Si enim (ens) secundum participationem diceretur de unoquoque, nullus subesset intellectus eidem, eo quod nunquam finiretur . . quare necesse est, ut ens de quodam dicatur secundum essentiam, ut finiatur intentio et intellectus ipsius.

[3]) Ebd. c. 2, p. 3 (1) Quare necessitas intelligendi ponere cogit, videlicet quod „est" de quodam dicitur secundum essentiam et de quodam non secundum essentiam.

[4]) De trin. c. 2, p. 3 (2): quare manifestum est quoddam esse, quod non solum impossibile est non esse, sed etiam intelligi non esse.

[5]) De trin. c. 1, p. 1 (2): De hoc ergo legis in libro de hebdomadibus

Begriff eines durch sich seienden Wesens sodann wird die wirkliche Existenz desselben unmittelbar gefolgert. So zeigt es sich, daß unser Scholastiker, wie in vielen anderen Punkten, auch in der Frage, wie der Intellekt zur Erkenntnis Gottes gelangt, noch jene Bahnen geht, welche der ersten Hälfte des Mittelalters eigen waren. Mit der Lehre Augustins von der unmittelbaren Gegenwart der ewigen Wahrheit in unseren Seelen verbindet er eine Beweisführung, die ganz an das ontologische Argument eines Anselm von Canterbury anklingt.

Am Schlusse unserer Abhandlung können wir mit mehr Recht wiederholen, was wir Eingangs gesagt haben, daß Wilhelms Arbeit auf philosophischem Gebiete ein unvollkommenes Stückwerk darstellt. Seine Kenntnis der aristotelischen Philosophie ist eine ganz minimale. In allen von ihm berührten Fragen der Erkenntnislehre tritt dieser Mangel und die an Augustin sich anlehnende Erkenntnisrichtung deutlich zu Tage. Wenn er ohne jeglichen Einfluß auf die späteren Scholastiker blieb, so trug daran nicht bloß die Mangelhaftigkeit seiner Lehrmeinungen die Schuld, ein guter Teil ist auch auf die geringe Gewandtheit seines Stiles zu setzen. In beiden Beziehungen erweist sich der Abstand Wilhelms von dem Fürsten der Scholastik, Thomas von Aquin, als ein ganz gewaltiger, und auch nur ein flüchtiger Vergleich zwischen beiden Männern läßt den großen Fortschritt erkennen, welchen das mittelalterliche Denken an der Hand des Aristoteles binnen wenigen Jahrzehnten aufzuweisen hat.

Boëthi (vgl. Boëth. De hebdom. sive Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, p. 169, 43—44 Peiper), quoniam omne esse simplex est (mit dem Texte des Boëthius ist *est* zu streichen) esse suum et id quod est unum habet.

Verzeichnis der Eigennamen.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT II.

DR. MAX DOCTOR, DIE PHILOSOPHIE DES JOSEF (IBN) ZADDIK, NACH IHREN QUELLEN, INSBESONDERE NACH IHREN BEZIEHUNGEN ZU DEN LAUTEREN BRÜDERN UND ZU GABIROL UNTERSUCHT.

MÜNSTER 1895.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik,

nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den Lauteren Brüdern und zu Gabirol

untersucht

von

Dr. Max Doctor.

Münster 1895.
Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

SEINEN TEUREN ELTERN

IN LIEBE UND DANKBARKEIT

UND

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER

IN VEREHRUNG

GEWIDMET

VOM VERFASSER.

INHALTSANGABE.

§. 1.

Leben und Werke.

Rabbi Josef ben Jakob (ibn) Zaddik[1]) lebte zu Cordova. Seine Geburtszeit ist nicht genau bekannt[2]); hingegen wissen wir, daß er im Jahre 1149 gestorben ist. Im Jahre 1138 wurde er zum Richter (דַיָן) von Cordova ernannt; dieses Amt verwaltete er bis zu seinem Tode in Gemeinschaft mit Rabbi Maimun, dem Vater des großen Maimonides.

Sonst ist uns über seine Lebensschicksale nichts überliefert worden.

Bei seinen Zeitgenossen erfreute er sich wegen seiner hervorragenden Geisteseigenschaften großer Berühmtheit.

Seine Bedeutung als Talmudist geht schon daraus hervor, daß er zum geistlichen Oberhaupte einer so ansehnlichen Gemeinde, wie es Cordova war, gemacht wurde. Seine juristische resp. talmudische Gelehrsamkeit wird übrigens auch besonders, namentlich von seinem Landsmann Mose ibn Esra, [3]) hervorgehoben. Gleichwohl hat Josef kein talmudisches Werk verfaßt.

Auch der Historiograph Abraham ibn Daud (geb. um 1110,

---

[1]) Arabisch Abu Omar. Steinschneider im Catalog der hebräischen Handschriften der Bodleyana p. 1542 hält Zaddik (der Gerechte) für einen Beinamen und nicht für den Namen des Vaters.

[2]) Jellinek p. VI der Einleitung zum Mikrokosmos setzt sein Geburtsjahr in das 7. Jahrzehnt des 11. Jahrh. Er folgert es aus dem Umstand, daß Josef ein Schüler des R. Isak ben Baruch (1035—1094) genannt wird. Abraham ibn Daud im Sefer hakkabala zählt ihn unter den Zeitgenossen des R. Isak auf. Diese Notiz dürfte aber nicht zutreffend sein, da Josef bedeutend später als R. Isak lebte.

[3]) Vgl. Wolfius: Bibliotheca hebraica III. No. 959.

gest. 1180) spricht rühmend von Josef. Er nennt ihn „einen großen Gelehrten, Dichter und gottesfürchtigen Mann“ [1]).

Das poetische Talent Josefs preist in begeisterten Worten der Dichter Charisi (um 1218) [2]).

Von Josefs weltlichen Gedichten ist uns nur ein einziges erhalten geblieben. Es ist ein Huldigungsgedicht an den berühmten Dichter Juda hallevi, der auf seiner Pilgerfahrt in's heilige Land auch Cordova berührte und von Josef, als dem geistlichen Oberhaupte, mit diesem Gedichte begrüßt wurde [3]).

Josef ward aber nicht bloß als weltlicher Dichter geschätzt; auch seine synagogalen Poesien erfreuten sich grosser Beliebtheit. Indes sind nur sehr wenige auf uns gekommen [4]).

Seine Berühmtheit aber verdankt Josef besonders seiner Thätigkeit auf philosophischem Gebiet. Er verfaßte eine Logik in arabischer Sprache (Alojun we'l Mudsakerat), von der uns aber nichts näheres bekannt ist, und die auch noch nicht aufgefunden worden ist [5]).

---

[1]) Wolfius l. c. III. p. 849 b. und Sefer hakkabala von Abr. ibn Daud, ed. Amsterdam, p. 47 b.

[2]) „Wenn R. Josef ben Zaddik seinen Dichtergeist läßt walten,
Dann muß des Wissens Meer sich spalten,
Und können Hügel und Felsen Stand nicht halten.
Die Gewalt seiner Worte
Entrückt Berge ihrem Orte
Und verwandelt Gallenschleim
In Honigseim.
Und müßten auch die Sänger all' verzagen
Und ihren Blick beschämt zu Boden schlagen,
So dürfte Zaddik doch es wagen,
Sein Haupt frei emporzutragen.“

Vgl. Kämpf: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter. Prag 1858, Bd. I, S. 13.

[3]) Es findet sich im Divan des Juda hallevi; vgl. B'thulath bath J'huda von Luzatto. Prag 1840. p. 58, übersetzt von Geiger: Divan des Castiliers Abu'l Hassan Juda hallevi. Breslau 1851. S. 87, und von Kämpf a. a. O. S. 273. Daselbst findet sich auch die Antwort Juda hallevi's, der dem Josef außerordentliches Lob spendet. Siehe auch Sachs: Religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845. S. 289.

[4]) Zunz: Zur Geschichte der synagogalen Poesie, S. 216 kann nur einiges von ihm nachweisen.

[5]) Er verweist auf sie p. 6 des Mikrokosmos.

Sein Hauptwerk aber ist der Mikrokosmos. Aus der eigentümlichen Sprache geht mit ziemlicher Sicherheit hervor, daß er ursprünglich arabisch geschrieben wurde. Wir besitzen eine hebräische Übersetzung des Werkes durch Mose [1] (der Name des Vaters ist in der Hamburger Handschrift nicht genannt).

Der hebräische Titel wird verschieden citiert; nämlich:

ספר העולם הקטן: ס׳ עולם קטן: ס׳ עולם הקטן:

Handschriften sind folgende vorhanden:

In Oxford: Bodleyana Uri 78 (defekt).
Oppenheim 1170. [O].
Michael 575 (Copie des Hamburger Codex).
In Hamburg: Stadtbibliothek 53 b. [H].
In München: 65. [M].
In Parma: De Rossi 1174. [P].

§. 2.

Litteratur.

Im Mittelalter scheint der Mikrokosmos wenig studiert worden zu sein; wenigstens finden wir ihn nur sehr selten citiert. In neuerer Zeit wurde ihm mehr Interesse zugewendet, wovon eine ziemlich umfangreiche Litteratur über dies Werk und seinen Verfasser Zeugnis ablegt. Die gesamte Philosophie Josefs ist noch wenig behandelt worden, während ein-

---

[1] Jellinek folgert aus dem Namen Mose, der sich im Schlußgedicht des cod. H findet, den berühmten Übersetzer Mose ibn Tibbon, ohne dies jedoch ausreichend belegen zu können.

Steinschneider — a. a. O. — weist diese Ansicht entschieden zurück; ebenso Reifmann im „Magazin für die Wissenschaft des Judentums". Berlin 1878. V, S. 35. Dort wird erklärt: „Der Name Mose am Schluß des Gedichtchens bezeichnet gewiß den Schüler, für den er die Schrift verfaßt haben mag (wie er im Anfange der Schrift näher erklärt) und für den er betet, daß (nach der biblischen Stelle im Exodus 17, 12) die schweren Hände Moses gestärkt werden mögen."

Steinschneider: Hebräische Übersetzungen des Mittelalters. Berlin 1893. S. 409 hält Nachum hamaarabi für den Übersetzer und bringt für die Ansicht einige Belege.

zelne Partien derselben eingehenden Untersuchungen unterzogen worden sind.

Kurze Nachrichten über Josef erhalten wir durch Maimonides in seinem Briefe an den berühmten Übersetzer Samuel ibn Tibbon. Dort heißt es [1]: „Was das Buch Mikrokosmos betrifft, das R. Josef hazaddik verfaßt hat, so habe ich es nicht gesehen, doch ich kannte den Mann und seinen Vortrag und habe seinen hohen Wert und den Wert seines Buches erkannt, in dem er doch unzweifelhaft der Methode der lauteren Brüder [2]) gefolgt ist."

In knappen Worten berichtet uns Abraham ibn Daud in seinem „Sefer hakkabala" [3]) über die Amtszeit und die Persönlichkeit Josefs. Eine gelegentliche Notiz findet sich auch in Zakuto's „Sefer Jochasin" [4]).

Abgesehen von zerstreuten Hinweisungen auf Josef von seiten einiger jüdischer Schriftsteller aus dem 12—14ten Jahrhundert [5]), die den Mikrokosmos zum Teil benutzt haben, ist hiermit die hebräische Litteratur über unsern Autor erschöpft.

Die erste und einzige Ausgabe [6]) des Mikrokosmos wurde von Jellinek besorgt; derselben geht eine litterar-historische Einleitung voran. Nach einigen Bemerkungen über die Bedeutung

---

[1]) Sefer p'er hador p. 28 b. = Kobez II. p. 28 b. col. 2. und Cod. 92. III. des Breslauer jüd.-theol. Seminars.

[2]) Durch ein Mißverständnis des Übersetzers der ursprünglich arabisch geschriebenen Briefe des Maimonides wurde Josef zu den Anthropomorphisten gezählt, denn in diesem Briefe heißt es: er folgt unzweifelhaft der Methode der בעלי התארים (= Attributisten). Geiger hat aus der Lesart des Cod. 92. III. des Breslauer Seminars nachgewiesen, daß an dieser Stelle von den lauteren Brüdern die Rede ist.

Über dieses Mißverständnis und seine Folgen vgl. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religions-Philosophie. Gotha 1877. S. 335. Anm. 206.

[3]) Siehe oben S. 1.

[4]) ed. Filipowski, London und Edinburg 1857. p. 220. b. Es ist ein Auszug aus Mose ibn Esra's „Schrift der Unterredung und Erinnerung", worin über die Träger der jüdisch-spanischen Litteratur ausführlich berichtet wird. Vgl. Grätz: Geschichte der Juden. Bd. VI. Note 1.

[5]) p. VIII ff. des Mikrokosmos.

[6]) Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religions-Philosophie und Ethik. Leipzig 1854. Diese Edition wimmelt von Druck- und Schreibfehlern, so zwar, daß eine Benutzung derselben in dieser Form die größten Schwierig-

der jüdischen Litteratur in Spanien, wird darin über das Leben und die Schriften des Autors, über die Zeugnisse späterer Schriftsteller über ihn, über den Begriff des Mikrokosmos, die religiösen Zustände der Juden zur damaligen Zeit, über den Charakter des Werkes, die Übersetzung und über die Handschriften, meist in aphoristischer Form, gehandelt.

Vieles ergänzte B. Beer in seiner eingehenden Recension [1]), worin er zunächst ausführlich über die Entwickelung des Begriffes „Mikrokosmos" und in einer gedrängten Inhaltsangabe über das Werk selbst spricht.

Bibliographische Notizen über den Mikrokosmos finden wir in Wolfius: Bibliotheca hebraica [2]); ferner bei De Rossi: Dizionario Storico (Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller) [3]), außerdem auch noch in Steinschneider's [4]) und Neubauer's [5]) Catalog der hebräischen Handschriften der Bodleyana und in der hebr. Bibliographie von Fürst [6]).

Kurze Biographien und Inhaltsskizzen geben: Steinschneider in Ersch und Gruber's Realencyclopaedie [7]); Beer in: Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden [8]); Kämpf: Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter [9]); Jost: Geschichte des Judentums und seiner Sekten [10]); Grätz: Geschichte der Juden [11]).

---

keiten bereitet. Eine Vergleichung mit dem Hamburger Codex, aus dem diese Ausgabe stammt. ergab zahlreiche Entstellungen im Druck; Fortfall ganzer Zeilen durch Homoioteleuten kommt sehr häufig vor.

Auch die p. XVII ff. angeführten Varianten nach cod. M sind mit geringer Sorgfalt und Zuverlässigkeit zusammengestellt.

Nach vieler Mühe gelang es mir, eine Collation nach dem Oxforder codex Oppenheim 1170 zu erhalten. Viele Lesarten, die H aufweist, werden durch O bestätigt; ganz bedeutend ist die Anzahl der besseren Lesarten.

1) Frankel's Monatsschrift. Leipzig 1854. Bd. III. S. 159 ff. und 197 ff. Die Recension ist auch als Sonderabdruck erschienen.

2) Hamburg 1815—33. Bd. III. 849. b.

3) Übersetzt von Hamberger. Bautzen 1839. S. 33.

4) Berlin 1852—60. p. 1542 ff.

5) No. 1331; fol. 97 und 474.

6) Bd. III. S. 354.

7) Bd. 31; S. 103 ff.

8) Leipzig 1852. S. 70.

9) S. 164.

10) Leipzig 1858. Bd. II. S. 84.

11) Bd. VI. S. 125 ff. Leipzig 1861.

Über Josef, sein Werk, die Manuskripte, die Übersetzung und deren Autorschaft [1]), sowie über die Litteratur über unsern Autor handelt Steinschneider in seinem neuesten gelehrten Werk „Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters“ [2]).

Die Autorschaft Josefs suchte Weinsberg zu bestreiten; ein Versuch, der als durchaus mißglückt zu bezeichnen ist [3]).

Eine Analyse des Mikrokosmos giebt M. Eisler im jüdischen Centralblatt [4]) in gedrängter Form und in sehr populärer Weise Die Eigentümlichkeiten der Philosophie Josefs treten nicht klar genug hervor; außerdem mangelt der Darstellung jegliche historisch-kritische Grundlage.

Soweit die Litteratur, welche über Josef selbst und sein Werk im allgemeinen handelt. Von den Schriften, in denen einzelne Materien bearbeitet werden, seien die folgenden genannt [5]).

Eine ausführliche und gründliche Behandlung der Attributenlehre giebt uns Kaufmann [6]). Der Teil, welcher über die Attributenlehre im Mikrokosmos handelt — zugleich wegen der

---

[1]) Vgl. Magazin für die Wissenschaft des Judenthums V, S. 35.

[2]) Berlin 1893. S. 407 ff.

[3]) Ein angeblich im 12. Jahrh. von Jos. ibn Zadik verfaßtes philosophisches System nach seiner Echtheit untersucht. Breslau 1888. Vgl. dazu Krakauer's Recension in Rahmer's Jüdischem Litteraturblatt Magdeburg 1889. No. 18, 19 u. 20.

[4]) Herausgegeben von Grünwald; 1887. VI. Jahrg. Heft I S. 153 (bei Steinschneider „Hebr. Übersetzungen“ a. a. O. nicht ganz richtig citiert) und Augustheft S. 24.

[5]) Wir sehen hierbei von der poetischen Thätigkeit Josefs ab; vgl. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden S. 289. Zunz: Zur Geschichte der synagogalen Poesie S. 216 Kämpf a. a. O.

[6]) Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religions-Philosophie des Mittelalters. Gotha 1877. S. 255—337. Manches, was H richtig liest, was im Druck aber corrumpiert ist, wird emendiert und findet dann seine Bestätigung durch H; p. 47, 11 hat H die allerdings in die Augen springende Lesart המחדש; ferner liest p. 48, 6. v. u. H wie O, welch letztere Lesart Kaufmann annimmt. Die p. 47, 14 durch Homoioteleuton verderbte Stelle liest H ebenfalls wie O.

Einzelne Richtigstellungen nebst anderen recht wertvollen Notizen über den Mikr. finden sich in den Recensionen über die „Attributenlehre“. Vgl. Brüll: Jahrbücher für jüdische Geschichte u. Litteratur. IV. S. 137; 146 ff. u. Magazin a. a. O. S. 52.

schlechten Beschaffenheit des Textes der schwierigste —, ist vielleicht der beste des trefflichen Buches.

Das Ethische im Mikrokosmos wird von Rosin: Ethik des Maimonides [1]), klar und übersichtlich dargestellt.

Über die Bibelexegese im Mikrokosmos schrieb Bacher: Die Bibelexegese der jüdischen Religions-Philosophen [2]).

Die Willensfreiheit behandelte Knoller: Problem der Willensfreiheit in der jüdischen Religions-Philosophie [3]).

Die Prophetie erwähnt Sandler: Problem der Prophetie in der jüdischen Religions-Philosophie [4]).

Kurze Hinweisungen auf unseren Autor finden sich: in der Zeitschrift „Orient" [5]) (daselbst ist das betreffende Kapitel des Mikrokosmos „über Gottes Selbstgenugsamkeit" zum ersten Male abgedruckt und behandelt); ferner in der hebräischen Zeitschrift Kerem chemed, wo von Jellinek selbst einige Konjekturen vorgeschlagen werden [6]), und bei Schmiedl: Studien über jüdische, insonders jüd.-arabische Religionsphilosophie, bezüglich der Psychologie des Mikrokosmos [7]).

Auch Überweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie, erwähnt Josef [8]).

§. 3.

Zweck, Charakter und Ausgangspunkt des Mikrokosmos.

Bei der Abfassung seines Werkes hatte Josef namentlich seine Zeitgenossen im Auge, die er als unwissend, indifferent und leidenschaftlich schildert [9]). Durch eine leichte Methode, durch populäre Darstellung sie zur Erkenntnis der höchsten

---

[1]) Jahresbericht des jüd.-theol. Seminars. Breslau 1876; S. 17 u. 18. Vgl. die Recension in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1876. S. 364 ff. und Brüll a. a. O. S. 153.

[2]) Jahresbericht der Landes-Rabbiner-Schule Budapest. 1892. S. 99—105.

[3]) Dissertation. Breslau 1884. S. 50—53.

[4]) Dissertation. Breslau 1891. S. 46 f.

[5]) Herausgegeben von Fürst. Jahrg. 1849. S. 283. (Litteraturblatt.)

[6]) Bd. VIII. S. 93 u. 97.

[7]) Wien 1869. S. 145 u. sonst.

[8]) 7. Aufl. S. 216. Einzelne Notizen giebt auch noch Kaufmann in seinen Werken: „Die Spuren Al-Baṭlajûsis in der jüd. Rel.-Philosophie. Budapest 1880. S. 34." und „Die Sinne. Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter". Budapest 1884.

[9]) p. 1, 9. p. 43, 2—5; p. 74.

Wahrheit zu erheben, das ist der Zweck der Schrift. Ihn hat er dadurch am besten zu erreichen gesucht, daß er seine Philosopheme nicht in trockener, rein theoretischer Weise darstellt [1]), sondern in großen Zügen einen Abriß der gesamten Zeitphilosophie auf neuplatonischer Grundlage giebt, ohne sich jedoch streng an ein philosophisches System zu halten und dessen Anwendung auf die mosaische Religion durchzuführen.

Das Werk ist, abgesehen davon, daß die meisten damals gangbaren Philosopheme darin wiedergefunden werden [2]), auch darum interessant, weil es zu den ersten der jüdisch-arabischen Epoche und, wie die „Emunoth w'deoth" Saadja's, zu denjenigen rabbanitischen Büchern gehört, welche die Ansichten eines Karäers [3]) einer Erörterung würdigen.

Es zeigt auch deutlich den Übergang vom jüdischen Kalam [4]) — den Saadja besonders zur Blüte gebracht hat — zum jüdischen Aristotelismus [5]), der im Maimonides seinen Hauptvertreter gefunden hat.

Ebensowenig wie Josef [6]) einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben kennt [7]), indem er sagt: „Wir sollen nach

---

[1]) In der Darstellung befleißigt er sich der knappsten und kürzesten Form, da eine lange und tiefsinnige Discussion den Anfänger — denn für einen solchen ist das Buch bestimmt — nur mit Abneigung gegen die Philosophie erfüllen würde (p. 2, 20). Oft unterbricht er den Gang der Erörterung durch den Hinweis auf die beabsichtigte Kürze.

[2]) Der damaligen Sitte gemäß werden die Urheber derselben nicht namentlich genannt.

[3]) Josef Albassir und dessen Schrift Mansuri. Mikr. p. 43, 31 und 46, 11; vgl. Frankl: Ein mutazilitischer Kalam S. 8 und 9.

[4]) Die Mutakallimun haben sich die Aufgabe gestellt, die Dogmen der geoffenbarten Religion gegen die Doctrinen der Philosophie zu verteidigen. Ihre Wissenschaft, die im 2. Jahrhundert der Hedschra blühte, hieß der Kalam (arab. עִלם אלכלאם, hebräisch חכמת הדבר, die Wissenschaft des Wortes — oder auch Logik).

Über die Bedeutung und den Sinn dieser Ausdrücke bestanden schon bei den älteren arabischen Schriftstellern verschiedene Erklärungen. Vgl. Weil: Historisch-kritische Einleitung in den Koran S. 116 und Schmiedl Studien S. 136 ff.

[5]) Ebenso Saadja: Emunoth ed. Leipzig. S. 7. Maimonides: Moreh 1, 50.

[6]) Vgl. Schmiedl a. a. O. S. 261 ff.: Was hat den Aristotelismus in der jüd. Religions-Philosophie so populär gemacht?

[7]) Seit Maimonides wütete ein heißer Kampf über die Stellung des Wissens zum Glauben.

Gotteserkenntnis streben und forschen, das ist fromm; daß wir aber nicht alles erkennen können, liegt an der Beschränktheit unseres Geistes" [1]), ebensowenig läßt er die Ansicht gelten, daß die höchste Erkenntnis sich nicht mit naiv-inniger Frömmigkeit vereinigen könne: sagt er doch: „Jeder wahrhaft Vernünftige muß wahrhaft gläubig sein; denn die Erkenntnis führt zu Gott und seinen Geboten; der wahrhaft Fromme ist aber auch wahrhaft vernünftig, — denn nur durch die höchste Vernunftthätigkeit kann er zur echten Frömmigkeit gelangen" [2]).

Der Mikrokosmos ist durchaus kein geschlossenes System neuer Gedanken; das wollte Josef auch gar nicht schaffen. Es ist aber auch kein buntes, zusammenhangloses Gemisch, sondern überall zeigt sich der Eklekticismus eines mit Wahl und Prüfung verfahrenden Denkers. Die Gedanken, die er aus einer Quelle schöpft, entkleidet er der ihnen eigentümlichen Färbung, löst sie aus ihrer Verbindung, um sie dann selbständig zu verarbeiten und ihnen eine solche Fassung zu geben, daß sie als sein Eigentum erkannt werden.

Bei den einzelnen Beispielen wird dies im folgenden noch begründet und zugleich dargethan werden, mit welch kritischer Sichtung er bei der Benutzung seiner Quellen verfahren ist.

Mit großem Geschick wußte er denjenigen Ansichten auszuweichen, die eine Inconsequenz in seiner Philosophie oder in seiner religiösen Überzeugung hätten herbeiführen können. Auch in der Ausscheidung des Vorgefundenen zeigt er sich als hervorragender Denker [3]).

Zum Mittelpunkte seiner Philosophie macht Josef die Lehre vom Mikrokosmos, nach dem er auch sein Werk benennt.

In welcher Weise er hierbei verfährt, wie er den Gedanken verwertet und für seine Philosophie nutzbar macht, wird noch im folgenden beleuchtet werden.

Bevor wir uns zu unserer eigentlichen Untersuchung wenden, erachten wir es noch für notwendig, die Quellen des Mikrokosmos einer Betrachtung zu unterziehen.

---

[1]) p. 8 etc. p. 47.

[2]) p. 67 und sonst. Über Josefs Ansicht von den Attributen Gottes siehe Kaufmann: Attributenlehre S. 255 ff.

[3]) Das Urteil von Grätz a. a. O. S. 127, der ihn als mittelmäßigen Denker bezeichnet, ist denn doch etwas zu hart.

§. 4.

Die Quellen des Mikrokosmos.

Bei der Untersuchung der Quellen für die Philosophie Josefs ergiebt sich, daß er namentlich von der Philosophie der Griechen nicht unbedeutende Kenntnisse gehabt haben muß.

Abgesehen nämlich von der heiligen Schrift, die er als Quelle insofern benutzt, als er deren Aussprüche zum Belege seiner philosophischen Ansichten mit großem Geschicke verwendet [1]), finden wir, daß Josef die Lehrmeinungen vieler alten Philosophen gekannt und benutzt hat.

Allerdings läßt sich nicht immer ermitteln, welcher Philosoph gerade mit der oder jener Andeutung gemeint sei, zumal sich auch nicht annehmen läßt, daß Josef aus den Originalwerken geschöpft habe. Seine Kenntnisse dürfte er vielmehr den arabischen Bearbeitungen der griechischen Philosophie zu verdanken haben. Dadurch ist manche Unsicherheit inbezug auf die Feststellung des Autors einer philosophischen Idee entstanden.

Wir gehen in diesem Abschnitt nur auf diejenigen Autoren ein, die Josef ausdrücklich citiert, und verweisen inbetreff der übrigen Quellen auf die nachfolgende Erörterung.

Zunächst wollen wir die nicht namentlich genannten Philosophen anführen und — soweit dies möglich ist — ihre Namen ermitteln.

a) Ungenannte Philosophen.

Bei der Erwähnung [2]) der platonischen Ideenlehre werden „die alten Philosophen“ (החכמים הקדמונים) und bei der Lehre von der Unerfaßbarkeit des Wesens und der Eigenschaften Gottes [3]) die „Mehrzahl der Alten“ (רוב הקדמונים) angeführt.

Unter diesem Namen *(= οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαῖοι)* waren viele Äußerungen der alten griechischen Philosophen bei den Arabern verbreitet.

So werden unter gleichem Namen bei Schahrastani [4]) Ansichten des Socrates und Xenophanes [5]) vorgetragen.

---

[1]) Vgl. Bacher: Bibelexegese S. 98 ff.

[2]) Mikrokosmos p. 39 z. 18.

[3]) p. 55 Z. 18.

[4]) Übersetzung von Haarbrücker II S. 111.

[5]) Das. II, S. 130. Über die Unerfaßbarkeit des göttlichen Wesens

Über Gottes Unerkennbarkeit äußerte sich [1]) „einer der Philosophen“ (אחד מן החכמים).

Unter „Philosoph“ κατ' ἐξοχήν (הפילוסוף) ist meist Aristoteles zu verstehen. So z. B. folgt Josef [2]) dem Aristoteles [3]), wenn er von den Sinnen sagt, daß sie nur das Einzelne wahrnehmen, daß sie nur die an der Substanz auftretenden Eigenschaften, die Accidentien — nicht die Substanz selbst — zeigen. [4])

An einer Stelle sagt der Philosoph: „Alles, dem Vollkommenheit auf einmal gegeben wurde, ist unvergänglich, da bei ihm Anfang und Ende zusammenfallen“ [5]).

Wenn ferner Josef [6]) hinsichtlich der Elemente dem „Philosophen“ die Lehre zuschreibt, daß das Vergehen und die Veränderung nur ihnen in ihren Teilen zukomme, so läßt sich auch hierfür Entsprechendes bei Aristoteles nachweisen. Derselbe lehrt ausdrücklich [7]), daß zwar einzelne Teile des einen Elementes in das andere Element sich wandeln, daß aber die Gesamtmenge (ὁ πᾶς ὄγκος) bei einem jeden Elemente die gleiche bleibe.

Die Definition der Seele [8]) ist dem Aristoteles [9]) wörtlich entlehnt.

äußert sich auch der neuplatonische „liber de causis“. Vgl. Bardenhewer: Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882 S. 69 ff. Haneberg: Sitzungsberichte der k. bayr. Akademie 1863 I, S. 378 ff. und S. 381. Näheres siehe: Kaufmann: Attributenlehre S. 324 Anm. 186 und Rosin: Ethik des Maimonides 96 Anm. 2.

[1]) p. 47 z. 5. Siehe dazu Kaufmann a. a. O. S. 277 Anm. 75, der ähnliche Äußerungen bei Mose ibn Esra nachweist.

[2]) p. 4 Z. 12.

[3]) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II [3] 2 S. 198.

[4]) Siehe Kaufmann: Die Sinne S. 54.

[5]) p. 17 Z. 7;

[6]) Mikrokosmos p. 17. Z. 25.

[7]) Meteorologie 2, 3 p. 358 b 29.

[8]) p. 36 Z. 22.

[9]) de anima II 1, 412 b 4: ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει.

Ebenso lautet es bei Josef: הנפש שהי׳ עצם מתמים לגוף טבעי כלי בעל חיות בכח.

Wir finden diese Definition wörtlich bei fast allen jüdischen Religionsphilosophen vor. Z. B. lautet sie bei Saadja שלמות לגשם טבעי (vgl. Guttmann: Die Religionsphilosophie des Saadja S. 195 Anm. 3, ferner im

In der Lehre über die Sphären [1]) führt er den „Aristoteles und seine Schrift „de coelo“ (הפילוסוף בספר השמים והעולם) ausdrücklich an.

Dagegen ist jedenfalls unter dem „Philosophen“ [2]), der da sagt: „Ich begehre das Wasser und ich enthalte mich desselben, je nach dem größten Nutzen“ — Sokrates zu verstehen [3]).

In der sog. „Theologie des Aristoteles“ [4]) findet sich ein Anklang an den Ausspruch des „Philosophen“: Sterbet durch Euren Willen und lebet durch Eure Natur. [5])

Vielleicht wird auch in einer anderen pseudo-aristotelischen, von neuplatonischen Ideen erfüllten Schrift dem Aristoteles die Lehre zugeschrieben [6]), daß die negativen Attribute Gottes wahrer sind als die positiven.

Häufig finden wir auch im Mikrokosmos „die Philosophen“ (הפילוסופים) citiert; so z. B. heißt es von ihnen [7]), daß sie die Philosophie als Selbsterkenntnis definieren. Die Autoren dieser Lehre sind die dem Plotin folgenden lauteren Brüder [8]).

Sie lehren auch [9]), daß nur den zwei niederen Stufen der Seele eine Abhängigkeit vom Temperament zukomme.

Daß nur der Prophet [10]) die Ursache der Ursachen erkennen könne, ist ebenfalls eine ihrer Lehren.

Kusari des Juda halevi V. 12: הנפש שלמות לגשם טבעי כלי בעל חיות בכח. Genau so lautet die Definition auch bei Abraham ibn Daud: Emuna rama ed. Weil p. 21 Z. 10.

[1]) p. 10 Z. 29.

[2]) p. 37 Z. 1.

[3]) Etwas Ähnliches siehe bei Steinschneider: Pseudepigraphische Literatur S. 44.

[4]) Übersetzt von Dieterici. Leipzig 1883. S. 8.

[5]) Mikrok. p. 41 Z. 17.

[6]) p. 56 Z. 16. Vgl. Kaufmann: Attributenlehre S. 330. Anm. 198. Über die Geschichte dieser Lehre siehe näheres in dessen Theologie des Bachja S. 77 Anm. 2.

[7]) p. 2 Z. 14.

[8]) Vgl. Dieterici: Anthropologie S. 1.

[9]) Ebd. S. 58 u. 59 uud Mikrok. p. 19 Z. 20.

[10]) p. 20 Z. 26. Auch bei Mose ibn Esra und bei Bachja sind unter הפילוסופים die lauteren Brüder zu verstehen. Vgl. Kaufmaun: Theologie des Bachja S. 18 Anm. 1.

Daß der Körper Substanz [1]) sei, ist eine so geläufige Lehre, daß Josef als deren Autor nur schlechthin die „Philosophen" angiebt.

Platonisch gefärbt ist die Lehre von den vier Eigenschaften, welche zur Glückseligkeit führen [2]). Josef leitet sie auch aus der heiligen Schrift [3]) her.

Die Lehre von den drei kosmischen Bewegungen [4]) „von, zum und um den Mittelpunkt" ist aristotelisch. [5])

In seinen Ansichten über die intelligibele Welt [6]) folgt Josef vollkommen den Neuplatonikern.

Bei der Erörterung der Lehre vom Willen [7]) erklärt Josef, er wolle sich kurz fassen, da diese Frage von den „Philosophen" [8]) schon vielfach untersucht worden sei.

Auf Ibn Sina (Avicenna) [9]) ist vielleicht der Ausspruch zu beziehen, daß Gott notwendig existierend ist, die Geschöpfe aber nur möglich seien.

Unter den „Philosophen" p. 9 sind die Peripatetiker zu verstehen. [10])

---

[1]) p. 10 Z. 9.

[2]) p. 38 Z. 11.

[3]) Zephanja 2, 3.

[4]) p. 15 Z. 26.

[5]) de coelo I, 3.

[6]) p. 39 Z. 17 ff.

[7]) M. p. 51 Z. 29. Vgl. S. 14 u. 47 ff. dieser Arbeit.

[8]) Vgl. Schahrastani (Haarbrücker II, S. 127), wo die Lehre des Thales und des Empedocles vom Willen dargestellt wird.

Es ist eine ganz merkwürdige Übereinstimmung, wenn es a. a. O. heißt: Die Lehre des Platon und Aristoteles ist an sich dieselbe und im einzelnen ein verschlossenes Ding. Josef sagt nämlich p. 51: וכל זה בדבר עמוק ומלים מסוגרים.

[9]) p. 42 Z. 19. Vgl. Schahrastani übers. von Haarbr. II. S. 252 und Kaufmann: Attributenlehre S. 333 Anm. 204.

[10]) Herr Professor Kaufmann, an den ich mich wegen Erklärung dieser verderbten Stelle wandte, hatte die Güte mir mitzuteilen, „daß der Passus durch Vergleich mit Abraham ibn Daud's Emuna rama p. 11 etwas an Klarheit gewinnen dürfte. Die Frage bezieht sich auf den Gebrauch des Wortes עצם für Körper und die Einzeldinge (אישים) im Gegensatz zu den Gattungen, Ideen, die allein den Namen Substanz verdienen." Die Lesarten der verschiedenen Codices divergieren an dieser Stelle indessen derart, daß eine einleuchtende Erklärung uns vorläufig noch unmöglich ist.

Abgesehen von den bis jetzt besprochenen Philosophen (הפילוסופים), kommt derselbe Ausdruck sogleich im Anfang des Mikrokosmos noch einmal in etwas bestimmterer Fassung vor; offenbar sind daselbst [1]) mit הפילוסופים הטהורים die lauteren Brüder gemeint. [2])

b) Mit Namen genannte Philosophen.

Auf Empedocles (בנדקלים) verweist Josef ausdrücklich jeden, der sich mit der Lehre vom göttlichen Willen befassen wolle [3]).

Von der Lehre des Empedocles hat uns nur Schahrastani [4]) einiges überliefert. Unter dem Namen des Empedocles müssen aber bei den Arabern einige Schriften verbreitet gewesen sein, deren Unechtheit selbstverständlich ist [5]).

Von seiner Lehre über den Willen, auf die übrigens auch Falaqera im Vorwort zu seiner Übersetzung ausgewählter Stellen aus Gabirol's „Lebensquelle" verweist, ist uns sonst nichts bekannt [6]).

Von Platon (אפלאטון) [7]) wird die aus Diogenes Laertius [8]) bekannte Anekdote vom geistigen Schauen erzählt.

Auch als Verfasser eines Gebetes in seinen *νόμοι* (נימוסים; מנהגים) wird er von Josef genannt [9]).

Der Philosoph Platon (הפילוסוף אפלאטון) hat nach Josef [10]) gelehrt: Die Kenntnis dreier Dinge ist dem Volke förderlich: 1. Gott ist der Schöpfer des All's, unter seinem Schutz

---

[1]) Mikrokosmos p. 2 Z. 2.

[2]) Vgl. Reifmann in Berliner's Magazin V S. 35.

[3]) Mikrok. p. 52.

[4]) Haarbrücker S. 91. Vgl. auch S. 127. Siehe auch Kaufmann: Attributenlehre S. 309 Anm. 153; Guttmann: Philosophie Gabirols S. 25 Anm. 2; 33; 34; 43 Anm. 9; 50. Vgl. auch weiter unten S. 48 f.

[5]) Vgl. Wenrich: De auctorum Graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis Armeniacis, Persicisque commentatio. Leipzig 1842. p. 91.

[6]) Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. p. 3.

[7]) p. 35 Z. 26.

[8]) VI, 53.

[9]) p. 51 Z. 22. Näheres siehe bei Kaufmann a. a. O. S. 302 Anm. 138; bei Guttmann a. a. O. S. 34 und bei Steinschneider: Zur pseudepigraphischen Litteratur S. 51 ff.

[10]) p. 63 Z. 4.

und Gebot steht alles; 2. es ist ihm nichts verborgen, 3. Gott hat an guten Thaten mehr Wohlgefallen als an Opfern.

Aristoteles wird ebenfalls und zwar als Verfasser der Topik (אריסטו בספר טוביקי) citiert [1]; an dieser Stelle wird zugleich ein Passus ausdrücklich als der Topik wörtlich entnommen bezeichnet, der aber schwerlich in derselben zu finden sein dürfte [2]: „wer das, was er mit gesunden Sinnen wahrgenommen hat, leugnet, ist wert, daß man ihn ins Gefängnis sperre und ihn geißele“.

Aristoteles wird auch als Urheber der Lehre über die „allgemein verbreiteten Ansichten“ genannt (τὰ ἔνδοξα = מפורסמות) [3].

Von Claudius Galenus [4] (גלינוס) wird erwähnt, daß er die Ansicht vertreten habe, die Pflanzenseele sei ein göttliches Vermögen [5].

Bemerkenswert ist auch die Erwähnung [6] des syrischen Gnostikers Bardesanes (דיצאן). Dieser lehre nämlich: „Von einem Dinge können nicht zwei Gegensätze hervorgehen. Der Schöpfer der guten Dinge ist darum bis ins Unendliche der Schöpfer des Guten und des Lichtes, der Schöpfer der schlechten Dinge der unaufhörliche Schöpfer der Finsternis und des Schlechten und keiner von Beiden hat etwas hervorgebracht, von dem nicht der andre das Gegenteil hervorgebracht hätte.“

Schließlich werden auch noch die Mutakallimun (המדברים) hin und wieder citiert. Er bekämpft ihre Ansicht, daß die Seele ein Accidens und der Körper Substanz [7] oder eine Summe von Substanzen sei [8].

Gegen den muʿtazilitischen Karäer Abu Jakub Josef al Basir und dessen Lehren in seinem Buche Manzuri polemisiert er, wie

---

[1]) p. 5 Z. 19.

[2]) Auch Kaufmann in seiner Schrift: „Die Sinne“ S. 55 Anm. 52 verifiziert diese Äußerung nicht.

[3]) p. 5.

[4]) Er war Arzt und Philosoph und lebte von 131—200 n. Chr. Bei den Arabern war er unter dem Namen Gallanus bekannt.

[5]) p. 25 Z. 30.

[6]) p. 49 Z. 20.

[7]) p. 33 Z. 31.

[8]) p. 35 Z. 10.

Kaufmann nachweist, ungemein heftig und scharfsinnig [1]). Trotz dieser Polemik aber entlehnt er doch — was bei seinem entgegengesetzten religiösen Standpunkte recht merkwürdig ist — manches Argument seiner Beweisführung dem Kalam [2]) und und stimmt sogar [3]) bei der Lehre vom göttlichen Willen mit Albasir überein.

§. 5.

Josefs Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Salomo ibn Gabirol.

Josef steht vollkommen unter dem Einfluß der zu seiner Zeit im arabischen Orient allgemein herrschenden Lehre [4]), die im wesentlichen eine Verschmelzung von neuplatonischen und neupythagoreischen Philosophemen, unter Aufnahme einiger Aristotelischer Begriffe, repräsentiert. Als Hauptvertreter dieser Richtung kennen wir, soweit die uns erhaltene Litteratur in Betracht kommt, die lauteren Brüder und Gabirol. Eine direkte Abhängigkeit Josefs von ihnen bleibt trotz vieler inhaltlicher Übereinstimmungen ungewiß; indes wenn wir Josefs Stellung zu jener Richtung darlegen wollen, können wir uns nur an Gabirol und die lauteren Brüder, als die noch vorhandenen Vertreter, halten. Offenbar hat Josef als eigentliche Quellen Schriften, wie die des Pseudo-Empedocles — die er ausdrücklich erwähnt [5]) — und solche des Pseudo-Aristoteles benützt.

Wenn nun eine Übereinstimmung der Lehren Josefs mit denen Gabirols und der l. Brüder sehr häufig erkennbar ist, so muß man zunächst annehmen, daß sie aus derselben Quelle geschöpft haben.

Belehrend ist hierfür eine Stelle im fons vitae des Gabirol [6]),

---

[1]) p. 43 Z. 30 und p. 46 Z. 11 ff. Vgl. Kaufmann 259 ff.

[2]) p. 47. Kaufmann S. 280.

[3]) p. 51 Z. 32 und Kaufmann 303 Anm. 142.

[4]) In religiösen Dingen folgt er namentlich Saadja und Bachja. Kaufmann: Attributenlehre p. 284 Anm. 94 weist nach, daß ein Teil des Beweises hinsichtlich der Schöpfung — wie ihn Josef giebt — von Saadja stamme; siehe auch ebd. p. 318 Anm. 174 und sonst. Kaufmann vermutet auch ferner S. 285 Anm. 96, daß die Ausführungen Josefs über den Beweis der Einheit Gottes mit Rücksicht auf die ausführliche Darstellung bei Bachja (Herzenspflichten I, 9) so knapp gefaßt worden seien.

[5]) Mikrokosmos p. 52.

[6]) ed. Baeumker, p. 332 8.

mit welcher der Mikrokosmos eine auffallende Übereinstimmung aufweist, so daß sich jedem der Gedanke an unmittelbare Entlehnung aufdrängen wird [1]). Gleichwohl aber zeigt ein Ausdruck deutlich, daß an dieser Stelle nicht notwendig an eine solche gedacht werden muß. Der in Betracht kommende Passus lautet nämlich: „Et propter hoc dicitur, quod apprehensio substantiarum secundarum et accidentium secundorum non est nisi per scientiam primarum substantiarum et primorum accidentium.“ Hier wird also durch das „dicitur“ auf eine von Gabirol benutzte Quelle hingewiesen; und eben diese konnte auch dem Verfasser des Mikrokosmos vorliegen [2]).

In einer ziemlich bedeutenden Anzahl von Fällen erscheint es aber gleichwohl wahrscheinlich, daß eine direkte Abhängigkeit von Gabirol oder von den lauteren Brüdern vorliegt. Beachtenswert ist namentlich eine Menge wörtlicher Übereinstimmungen [3]), die mitunter so schlagend sind, daß hin und wieder der schwer lesbare Text des Mikrokosmos dadurch eine einleuchtende Erklärung findet.

Interessant ist es ferner hierbei, daß Gabirol offenbar ebenfalls die l. Brüder benützt hat und besonders in naturwissenschaftlichen Anschauungen fast ganz unter ihrem Einfluß steht [4]).

Übrigens hat auf Josefs Beziehungen zu den l. Brüdern bereits Maimonides ausdrücklich hingewiesen [5]) und in neuerer Zeit Steinschneider aufmerksam gemacht [6]); ebenso Kaufmann [7]). Dieser [8]) und Guttmann [9]) haben auch durch Gegenüberstellung

---

[1]) Siehe S. 25 dieser Arbeit.

[2]) Möglich, wenngleich wenig wahrscheinlich, bleibt freilich die Annahme, daß Gabirol auf seine eigenen Ausführungen p. 35, 22—36, 6 zurückverweist.

[3]) Auf dieselben wird an dem betr. Ort unserer Arbeit hingewiesen.

[4]) Vgl. Guttmann a. a. O. S. 35 ff. und Haneberg's Abhandlung „Über Gabirol's Verhältnis zu der Encyclopädie der l. Brüder“ in den Sitzungsberichten der k. bayrischen Akademie der Wissenschaften 1866 S. 89 ff.

[5]) In seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon; siehe oben S. 4 Anm. 1.

[6]) Jewish Literature. London 1857. p. 98.

[7]) An vielen Stellen der „Attributenlehre“.

[8]) Das. S. 310 Anm. 156 und in „Spuren Al-Baṭlajûsi's“ S. 34 und 35.

[9]) a. a. O. S. 42 u. 43 Anm. 1.

einzelner Stellen, die im folgenden noch vermehrt werden, eine Anzahl Übereinstimmungen mit Gabirol dargethan.

Die Encyclopädie der lauteren Brüder [1]) ist uns durch Dieterici's sorgfältige Übersetzung [2]) bekannt.

Gabirol's Lebensquelle (M'kor chajim) ist ursprünglich arabisch geschrieben. Josef hat offenbar das arabische Original benutzt, da er den übrigens trefflichen Auszug Falaqera's schon aus chronologischen Gründen nicht gekannt haben kann. Das Original ist bis jetzt noch nicht gefunden worden.

In jüngster Zeit hat Clemens Baeumker die aus dem arabischen Original stammende lateinische Übersetzung des Johannes Hispanus und Dominicus Gundisalvi herausgegeben [3]). Manche Übereinstimmungen, die aus Falaqera's Auszug nicht ersichtlich sind, sind dadurch klar zu Tage getreten. Wir citieren stets nach der Baeumker'schen Ausgabe.

Wir gehen nunmehr zu unserer eigentlichen Aufgabe über und erforschen das Verhältnis Josefs zu den l. Brüdern und zu Gabirol [4]), indem wir die philosophischen [5]) Ansichten Josefs nach den einzelnen Materien geordnet betrachten.

Schon den Grundgedanken und den Ausgangspunkt seiner Philosophie: „Der Mensch ist eine Welt im Kleinen; er repräsentiert in seinem Körper und dessen Teilen die gesamte materielle Schöpfung und in seiner vernünftigen Seele die ganze geistige Welt" (p. 2, 12 u. p. 41,20) hat er jedenfalls zunächst von den l. Brüdern und von Gabirol übernommen.

---

[1]) Die Encyclopädie ist nach Stoffen geordnet und umfaßt alle Objekte des Wissens, wie sie die Araber im zehnten Jahrhundert beherrschten. Sie ist zu einem abgerundeten Ganzen vereinigt, um durch sie eine Waffe gegen die alle sittliche und geistige Bildung unterdrückende muhammedanische Orthodoxie zu gewinnen. Schon im 11. Jahrh. wurden diese Abhandlungen nach Spanien verpflanzt, dort außerordentlich verbreitet und beliebt und von hier zum Gemeingut der damaligen gebildeten Welt des Orients gemacht.

[2]) Die Encyclopädie umfaßt in dieser Übersetzung folgende Bände: 1. Streit zwischen Mensch und Tier, 1858; 2. Propädeutik, 1865; 3. Logik und Psychologie, 1868; 4. Anthropologie, 1871; 5. Weltseele, 1872; 6. Naturanschauung, 1876.

[3]) Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. I, Heft 2—4. Münster 1895.

[4]) Über Gabirol, seine Quellen und seine Philosophie ist zu vergleichen Guttmann a. a. O., der alles erschöpfend dargestellt hat.

[5]) Wir sehen hierbei von den theologischen und ethischen Ansichten ab.

Freilich ist der Gedanke vom Mikrokosmos von ihnen keineswegs zum ersten Male ausgesprochen worden. Sehen wir von Anklängen bei Anaximenes [1]) ab, so finden wir ihn der Sache nach zunächst bei Plato [2]), welcher sagt, daß einzelne Körperteile des Menschen dem Muster des Weltalls nachgebildet seien, und daß der ganze menschliche Organismus höheren geistigen Zwecken entspreche. Aristoteles stellt ausdrücklich den Mikrokosmos dem Makrokosmos gegenüber [3]). Einen ähnlichen Gedanken drückt er aus [4]), wenn er ausführt, daß im Menschen, im Vergleich zu den Tieren, sich die Natur in ihrer höchsten Vollkommenheit zeigt. Von den Stoikern [5]) und Neuplatonikern wurde der Gedanke aufgenommen und gelangte von ihnen dann zu den Arabern, von denen er ausführlich — namentlich von den l. Brüdern [6]) — behandelt wurde.

Ihrer Darstellung folgt Josef zwar nicht in allen Punkten, aber doch so, daß eine Benutzung offenbar wird. Er ist nicht so weitschweifig wie die l. Brüder und sucht auch nicht die Analogien in der fast lächerlichen Weise der spitzfindigen Araber auf. Wo er mit ihnen nicht übereinstimmt, folgt er meist dem Jezirabuche [7]).

---

[1]) Aëtius Placita I, 3, 6. (Diels: Doxographi p. 278, 12). Vgl. Baeumker: Problem d. Materie, S. 15.

[2]) Timaeus p. 44—47.

[3]) Physik VIII 2, p. 252 b 24—26: *εἰ δ' ἐν ζώῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κωλύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ, καὶ ἐν μεγάλῳ.*

[4]) de historia animal. IX 9, p. 588 a 18 ff.

[5]) Vgl. Stein: Psychologie der Stoa. Bd. I. Anhang: Mikro- und Makrokosmos der Stoa.

[6]) Anthropologie S. 41 ff.: Der Mensch als Mikrokosmos. Weltseele S. 27 ff. Natur-Anschauung, S. 24 ff.

Zur Zeit Josefs scheint der Gedanke vom Mikrokosmos sehr geläufig gewesen zu sein. Auch von einem christlichen Zeitgenossen, Bernhard Silvestris, haben wir ein ähnliches Werk; vgl. Bernardi Silvestris de mundi universitate libri duo, sive megacosmos et microcosmus; hrsg. von Barach u. Wrobel Innsbruck 1876. Dieses Werk hat aber offenbar seinen Grundgedanken nicht unmittelbar erhalten, sondern baut den Gedankengang des Platonischen Timaeus weiter aus. Vgl. Windelband: Geschichte der Philosophie. Freiburg 1892, S. 216. Über den Mikrokosmos im Judentum vgl. Frankel's Monatsschrift a. a. O. und Guttmann a. a. O. S. 117. Anm. 3.

[7]) Es ist ein mystisches Buch „über die Weltschöpfung", dessen Autor

Josef sagt[1]): „Es giebt nichts in der Welt, das nicht sein Analogon im Menschen fände. Er gleicht zunächst der Körperwelt; in ihm finden sich die vier Elemente vor, er besitzt deren Eigentümlichkeit, denn er geht von Hitze zur Kälte, von Feuchtigkeit zur Trockenheit über. Er besitzt die Natur der Minerale, Pflanzen und Tiere; er entsteht und vergeht, wie die Minerale, wächst, ernährt sich und pflanzt sich fort, wie die Pflanzen, er hat Empfindung und Leben, wie die Tiere. Er hat Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der Dinge; er gleicht an aufrechter Gestalt der Terebinthe; sein Haar gleicht den Gräsern und Kräutern, die Adern und Arterien den Flüssen und Kanälen, die Knochen den Bergen[2]). Er hat ferner die charakteristischen Eigenschaften der Tiere; er ist tapfer wie der Löwe, furchtsam wie der Hase, geduldig wie das Lamm, listig wie der Fuchs“[3]).

Alle diese Analoga finden sich bereits bei den l. Brüdern[4]); dagegen hat Josef bei der Vergleichung des Kopfes mit der Himmelssphäre, der Zähne mit den Tagen des Sonnenmonats, der zwölf Öffnungen des Körpers mit den 12 Monaten[5]) — nach dem Jezirabuch Perek 4; Mischna 4 — andere Beispiele angeführt[6]).

Josef nimmt mit den lauteren Brüdern zwar auch sieben schaffende Kräfte an[7]), läßt aber aus guten Gründen den Vergleich mit den sieben Wandelsternen fort, durch welche die Entscheidungen des Himmels über das Seiende stattfinden[8]), wie er denn überhaupt den Gestirnen keine bestimmende Macht einräumen kann.

Bei Gabirol findet sich der Gedanke vom Mikrokosmos, wenn auch nur kurz, so doch durchaus bestimmt ausgesprochen[9]): mundus minor exemplum est maioris mundi ordine.

---

nicht bekannt ist. Vgl. Castelli: Einleitung zum Commentar des Sabatai Donolo zum Sefer Jezira. Florenz 1880.

1) p. 18 u. 19.

2) p. 24.

3) p. 19.

4) Anthropologie, S. 51; 58; 59.

5) p. 24.

6) Vgl. Anthropologie S. 48 ff.

7) p. 25.

8) Anthropologie S. 48.

9) fons vitae p. 77 Z. 24.

Wir wollen nunmehr unsere Untersuchung mit der Vergleichung der erkenntnistheoretischen Sätze beginnen; diese stets streng von der Psychologie zu scheiden, war bei der Verwandtschaft der beiden Gebiete nicht immer durchführbar.

§. 6.

Erkenntnistheorie.

Als Fundamentalsatz seiner Lehre von der Erkenntnis stellt Josef den folgenden auf: „Alles Wissen beruht auf dem Grunde der Selbsterkenntnis; wer sich selbst erkennt, erkennt alles; (erst) wer sich selbst erkennt, kann etwas außer ihm Liegendes erkennen" [1]).

Fast in gleicher Weise haben sich die l. Brüder geäußert [2]): „Wenn jemand die Erkenntnis der Dinge zu haben behauptet, jedoch sich selbst nicht kennt, so gleicht er dem, welcher andre nährt, doch selbst hungert u. s. w. Der Mensch muß in diesen Dingen erst bei sich beginnen und dann zu den andern übergehen".

Wie die Vorlage Josefs erscheinen die Worte Gabirol's: „Quod autem de scientia magis necessarium est scire, hoc est, ut sciat se ipsum, ut per hoc videlicet sciat alia, quae sunt praeter ipsum, quia eius essentia est comprehendens omnia et penetrans" etc. [3]).

Auch in bezug auf das Mittel zur Erkenntnis sind Ähnlichkeiten vorhanden. Das Mittel zur Erkenntnis ist nämlich für Josef [4]) die menschliche Seele selbst; dadurch daß dieselbe einen Gegenstand geistig umfaßt, erkennt sie ihn, begreift sein Wesen und wird dadurch der geistige Ort des erkannten Dinges.

---

[1]) p. 2 Z. 10. p. 20 Z. 14 etc.

[2]) Anthropologie, S. 1 u. 46. Logik, S. 17.

[3]) f. v. p. 4 Z. 3. Vgl. Guttmann a. a. O. p. 67. Anm. Der Hinweis auf Plotin's Enneaden (ed. H. F. Müller. Berlin 1878—80) IV, 4, 2 ist aber nicht ganz zutreffend, da an dieser Stelle nicht von der ψυχή, sondern vom νοῦς im Gegensatz zur ψυχή die Rede sein kann, dem die ψυχή sich freilich zuwendet. Vgl. daselbst weiter unten λεκτέον ἐπὶ μὲν etc., und die sogenannte „Theologie des Aristoteles", (übersetzt von Dieterici), Leipzig 1893. p. 18.

[4]) p. 7 Z. 5 ff.

Der Sache nach dasselbe lehren die l. Brüder. Die Seele ist nach ihnen gleichsam ein „geistiges Buch" mit den Formen des Gewußten, ohne daß diese sich, wie es im Stoffe geschieht, drängten [1]). Aber die besondere Wendung, welche der Gedanke bei Josef nimmt, findet aus den l. Brüdern doch nicht seine Erklärung; weder vom geistigen Ort noch vom Umfassen des Gegenstandes ist bei ihnen die Rede.

Von der Ansicht derer (gemeint sind ohne Frage die Platoniker), welche die Seele als Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν) bezeichnen, berichtet schon Aristoteles und giebt dieser Ansicht wenigstens teilweise, mit einer gewissen Correctur, seine Zustimmung [2]). Doch ist der Ausdruck „geistiger Ort" auch ihm völlig fremd.

Wohl aber findet sich derselbe bei Gabirol. Für diesen ist der „geistige Ort" im Gegensatz zu dem körperlichen ein Fundamentalsatz seiner Lehre, auf den er an zahlreichen Stellen zu sprechen kommt [3]).

Ebenso ist die Deutung des Erkennens als eines Umfassens durch die Seele eine dem Gabirol durchaus geläufige Wendung [4]).

Gabirol gelangt zu der Annahme eines geistigen Ortes durch seine Spekulation über den Substanzbegriff; denn, wenn man die Substanz, welche kein Körper ist, als den Ort für den Körper bezeichnet, so ist jede Substanz der geistige Ort für die Substanz, welche von ihr getragen wird [5]).

Josef hat dem von den l. Brüdern nur erst angedeuteten, von Gabirol aufgenommenen und für seine Philosophie fruchtbar gemachten Gedanken einen Platz in seiner Philosophie eingeräumt, ohne auf seine Durchführung tiefer einzugehen.

Wir kommen nunmehr zu der Erklärung, die Josef von dem Erkenntnisprozeß giebt. Er sagt nämlich: Es giebt eine zwiefache Erkenntnis, eine sinnliche und eine Vernunfterkenntnis. Die

---

[1]) Weltseele S. 48.

[2]) de anima III 4, p. 429 a 27.

[3]) p. 29 Z. 18; p. 49,17. 154,4 u. 7. 156,2, 291,6 u. 19. 207,2. 314,9.

[4]) Z. B. fons vitae p 7 Z. 9: quia scientia scientis est comprehensio ad rem scitam. p. 11,19: Si tu bene nosti certitudinem essentiae animae et imaginasti eius comprehensionem circa omnia etc.

[5]) f. v. p. 291, 6 u. 19.

sinnliche Erkenntnis erstreckt sich nur — wie der Philosoph sagt [1]) — auf die Accidentien der Dinge resp. auf die einzelnen Individuen, nicht auf die Gattungen [2]); diese werden nur von der Seele d. h. von der Vernunft erfaßt. Mithin erfaßt die Vernunfterkenntnis das Wahre [3]) und Wesentliche, die sinnliche Erkenntnis das Zufällige und Wechselnde.

Der Erkenntnisprozeß vollzieht sich auf folgende Weise: Der Gesichtssinn erfaßt die Farbe und die Gestalt eines Dinges. Die Vorstellungskraft, die ihren Sitz im Vorderhirn hat, empfängt dadurch ein analoges Bild, wie sie es ja auch ohne reales Objekt [4]) sich vorstellen kann. Nun bringt die Vorstellungskraft (כח הציור) das Bild der Denkkraft zu (כח המחשבה — bekanntlich eine Funktion der vernünftigen Seele —); die Seele betrachtet vermöge ihrer Natur das Ding und seinen Sinn und erfaßt das Geistige von ihm. Dies ist die Erkenntnis.

Daß Josef bei dieser Erörterung, die bei der Unsicherheit des Textes nicht durchaus klar wird, den l. Brüdern gefolgt ist, geht bis zur Evidenz aus einer Vergleichung der bezüglichen Stellen [5]) hervor:

„Bringt die Vorstellungskraft — welche ihren Sitz im Vorderhirn hat [6]) — das Bild des sinnlich Wahrgenommenen, nachdem sie dasselbe von den Sinneskräften erhalten, der Denkkraft zu, und entweicht dann das sinnlich-Wahrgenommene der Bezeugung durch den Sinn, so bleibt das Bild nur in den Gedanken, in geistiger Form gebildet."

„Gelangen die Grundzüge des sinnlich Wahrgenommenen

---

[1]) Aristoteles. Vgl. Zeller: Philosophie der Griechen II[3], 2; S. 198.

[2]) Diese Stelle p. 4 gehört zu den verderbtesten des Werkes. O enthält enthält einige Lesarten, die den Text zum Teil noch unlesbarer machen. Z. B. Z. 12: כי מדעה הרגש אינו מן האישים. Z. 15: וטבעם שהוא כח איכותיהם. Z. 16: הגוונים ותדמה. Z. 17: statt שאיש מצוייר liest O: שאינה מצויה. Z. 20: כח איכותו statt רוחנותו.

Aus den zahlreichen Varianten, die sich noch vermehren lassen, erhellt die Schwierigkeit des Textes.

[3]) Es ist nach O. Z. 14. אמתת zu lesen,

[4]) Wir folgen der Lesart O. Z. 16. שאינה מצויה.

[5]) Weltseele S. 47.

[6]) Anthropologie S. 35. und 38.

zur Substanz der Seele, so ist die erste That der Denkkraft, daß sie dieselben betrachtet, um ihren Sinn, ihr Wieviel u. s. w. zu erkennen."

Die Darstellung des Erkenntnisvorganges, wie sie die l. Brüder geben, ist auch Gabirol nicht unbekannt. Er läßt dieselbe, ohne ihr jedoch völlig beizustimmen, vom Schüler entwickeln[1]): „Der Erkenntnisprozeß vollzieht sich in der Weise, daß die in der körperlichen Substanz subsistierenden sinnlichen Formen und Accidentien zuerst durch die Sinneswahrnehmung und dann durch die Vorstellungskraft hindurchgehen und erst, nachdem sie in diesen beiden Stationen gewissermaßen verdünnt und verfeinert worden sind, sich der Seele einprägen und von ihr erfaßt werden."

Gabirol huldigt vielmehr seinerseits bei der Erklärung der menschlichen Erkenntnis einer durchaus intellectualistischen Auffassungsweise und steht hierbei auf Platonischem[2]) resp. neuplatonischem Standpunkt.

Durch Zusammenfassung der zerstreuten Stellen im fons vitae gelangt man zu folgender Lehre:

Die Seele besitzt Wissen, weil sie ein Teil der Weltseele ist. Das Wissen ist intellectuell, es erstreckt sich auf die allgemeinen Begriffe, auf die sog. secundären Substanzen und Accidentien. Durch Verbindung der Seele mit dem Leibe geht dieses Wissen nicht etwa ganz verloren, sondern es schlummert in der Seele potentiell. Durch die Wahrnehmung und Erkenntnis

---

[1]) p. 164, 8.

[2]) Der Ursprung dieser Theorie beruht auf Plato's Lehre von der Wiedererinnerung. Vgl. Zeller II[3] 1. S. 707. Bei Aristoteles zieht sich durch die Lehre von der Erkenntnis eine Unklarheit hindurch; denn einerseits bestreitet Aristoteles die Möglichkeit eines angeborenen Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe entspringen aus der Wahrnehmung; andererseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen und läßt alle Erkenntnisse, die wir im Lauf unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach von Anfang in der Seele liegen. Siehe Zeller II[3] 2. S. 193 ff. Die Neuplatoniker, besonders Plotin, legen auf die Erfahrung — bei dieser Lehre — wenig Wert. Höher steht ihnen das unmittelbare Wissen; die Seele für sich ist auf die bloße Reflexion beschränkt; die Prinzipien eines höheren Wissens kann sie nur vom *νοῦς* entlehnen. Der menschliche entlehnt sie dem göttlichen *νοῦς*, von dem er nur wenig unterschieden ist, dessen Teil er vielmehr ist. Zeller III[3] 2. S. 609 f.

der sinnlichen Dinge, der primären Substanzen und Accidentien, wird das Wissen von den secundären Substanzen und Accidentien geweckt, es wird aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht.[1])

Josef ist auch dieser Lehre zum Teil gefolgt; er spricht von secundären und primären Substanzen, wie von ganz bekannten Dingen, obwohl nur an einer einzigen Stelle des Buches[2]) deutlich davon die Rede ist. Dort heißt es: „Der Hauptgrund des sittlichen Handelns liegt in der Wissenschaft (חכמה), denn ihretwegen wurde der Mensch geschaffen[3]) und deswegen wurden ihm die ersten Accidentien und die ersten Substanzen freigegeben (zum Erkennen, הותרו), um sich von ihnen auf die zweiten Substanzen belehrend hinweisen zu lassen[4]); alles, was vom ersten zum zweiten aufsteigt, das fällt dem Menschen schwer und ist ihm wegen seiner Subtilität[5]) dunkel; was aber vom zweiten zum ersten geht, dessen Dasein ist ihm offenbar wegen der Grobheit (עוביו) und Klarheit des Dinges.“

Wir sehen deutlich aus dieser Stelle, daß Josef ein Anhänger der Lehre vom intellektuellen Wissen gewesen ist, ohne

---

[1]) Guttmann p. 88 ff. hat wegen allzugroßer Kürze die Lehre Gabirols nicht klar genug dargestellt.

[2]) p. 64. Er erwähnt sie auch, wie aus den Varianten von O. hervorgeht, p. 9 Z. 1 v. unten u. p. 10 Z. 9.

[3]) Vgl. f. vitae p. 6, Z. 13: scientia, propter quam creatus est homo, u. a. anderen Orten.

[4]) Vgl. f. v. p. 332, 8: Et propter hoc dicitur quod apprehensio substantiarum secundarum et accidentium secundorum non est nisi per scientiam primarum substantiarum et primorum accidentium (siehe oben p. 17 dieser Arbeit).

Die Lehre von den ersten und zweiten Substanzen (*πρῶται καὶ δεύτεραι οὐσίαι*) stammt von Aristoteles, der unter der „ersten Substanz“ das Individuum, unter der „zweiten Substanz“ den allgemeinen Begriff verstand. Indem man die „zweiten Substanzen“ mit den durch die Wiedererinnerung zu erkennenden platonischen Ideen identificierte, entstand die behandelte Formel.

[5]) Vgl. f. v. p. 204 Z. 3: Similiter, quo magis penetraverit intellectus id, quod est post substantiam, quae sustinet praedicamenta, scilicet substantias spirituales, donec perveniat ad materiam primam, quae est contra substantiam, obscurius fiet ei esse et occultius propter suam subtilitatem; et e contrario, quo magis redierit a materia et exierit ad propinquiorem ex substantiis, declarabitur esse et manifestabitur propter suam crassitudinem.

jedoch auch der Lehre vom empirischen Wissen, wie wir aus der vorangegangenen Erörterung ersehen haben, seine Zustimmung zu versagen.

Auch den l. Brüdern ist übrigens die Annahme von primären und secundären Substanzen vielleicht nicht ganz fremd gewesen; wenigstens können wir einen Anklang an diese Lehre bei ihnen finden. Sie sagen nämlich: Offenbar und klar sind die Substanzen der Körper und deren Accidentien; verborgen und geheim sind die Substanzen der Seele und ihre Zustände. Offenbar und klar sind die Dinge dieser Welt. Verborgen und dem Verstande der meisten verhüllt sind die Dinge der andern Welt. Gott bestimmte, daß das Offenbare, Klare auf das Verborgene, Geheime hinweise [1]).

Des weiteren untersucht Gabirol die Frage, ob zum Zustandekommen der Erkenntnis „ein Mittel" nötig sei. Bei der sinnlichen Wahrnehmung ist ein solches nötig, bei der Erfassung der intelligiblen Substanzen aber nicht; denn inbezug auf die sinnlichen Dinge ist die Seele nichtwissend; die Substanz der Seele kann an sich, d. h. ohne Vermittelung der Sinneswerkzeuge, nicht die Formen der sinnlichen Dinge erfassen. Nur durch Vermittelung der Sinneswerkzeuge kann sich die Seele die Formen der sinnlichen Dinge aneignen, so daß sie dann in Wirklichkeit dieselben besitzt.

Die Form der Seele kann alle Formen in sich aufnehmen, weil sie allen Formen ähnlich ist; zur Erfassung der geistigen Formen bedarf es keiner Vermittelung, denn ihr Wissen besitzt ja bereits die Seele [2]).

Unverkennbar ist die Ähnlichkeit, welche zwischen dieser Ausführung Gabirol's und einer Stelle im Mikrokosmos besteht [3]).

Dort heißt es nämlich: „Aber die geistigen Dinge erfaßt die rationale Seele durch ihr Wesen, ohne irgend welche Vermittelung eines anderen (בלא אמצעי שום דבר), weil sie ihnen

---

[1]) Propädeutik S. 69. Hier wird diese Lehre in Zusammenhang mit astrologischen Spielereien gebrächt.

[2]) f. v. p. 146, 166 u. 170 und Guttmann a. a. O. S. 149, wo indes die Erörterung nicht recht klar ist. — Die Quelle für diese Lehre ist vielleicht Aristoteles de anima III 429 b. 30 f.

[3]) p. 5 Z. 8 ff.

hinsichtlich ihrer geistigen Beschaffenheit und ihrer Subtilität ähnlich ist."

Dies wären etwa die bemerkenswertesten Sätze Josefs hinsichtlich des Erkennens, soweit diese Theorien in irgend einer Beziehung zu Gabirol und zu den l. Brüdern stehen.

Es erübrigt nur noch, die Ansichten Josefs und Gabirols hinsichtlich der Gotteserkenntnis zu vergleichen, wobei sich einige schlagende Übereinstimmungen ergeben.

Im Mikrokosmos [1]) heißt es: „Die Auffassung von der Erkenntnis der ersten Substanz ist nicht unmöglich, aber auch nicht von jeder Seite (מכל צד) möglich [2]). Möglich ist nämlich von dieser Erkenntnis allein die Beschreibung der Attribute und der von ihnen ausgehenden Handlungen; die Erkenntnis der von allen Thätigkeiten abstrahierten (ersten) Substanz ist uns versagt."

Diese Stelle ist der parallelen im fons vitae so ähnlich, daß die Vermutung gerechtfertigt erscheint, Josef habe die „Lebensquelle" vor sich gehabt und diesen Passus wörtlich in sein Werk aufgenommen.

Er lautet im fons vitae [3]):

D. Est via ad attingendum scientiam essentiae primae?

M. Hoc scire non est impossibile nec ex omni parte possibile.

D. Quid igitur ex his est possibile et quid impossibile?

M. Ex his hoc est impossibile, scilicet scire essentiam essentiae primae absque his facturis quae ab ea generatae sunt, possibile autem hoc est, scilicet scire eam, sed nonnisi ex suis operibus, quae ab ea generata sunt [4]).

---

[1]) p. 47 Z. 11—15.

[2]) Kaufmann: Attributenlehre, S. 278 hat diese Stelle, welche durch Vergleichung mit der analogen im f. v. ganz klar wird, infolge der gehäuften Negationen nicht richtig übersetzt; er sagt nämlich: Die Auffassung von der ersten Substanz zu erlangen, ist völlig unmöglich; möglich ist etc... Auf diesen Irrtum K.'s ist bereits aufmerksam gemacht worden; vgl. Brüll. a. a. O. p. 148. Die hebräische Übersetzung Falaqera's ist an dieser Stelle, (I § 5) nicht so ausführlich. — Im übrigen ist oben Kaufmann's Übersetzung wiedergegeben.

[3]) p. 6 Z. 16.

[4]) Vgl. auch Mikr. p. 47,15 ff. u. 53,29 ff. mit f. v. p. 301, 18 ff.

Auch hinsichtlich des Zwecks jeglichen Erkennens ist Josef ein treuer Anhänger Gabirol's. Josef sagt nämlich [1]: „Der Zweck jeglichen Studiums, jeglicher Erkenntnis ist, zur Glückseligkeit zu gelangen; zwei Wege führen zu ihr: Gotteserkenntnis und Erfüllung seines Willens". Ebenso lautet es bei Gabirol [2]: „D. Quomodo pertingemus ad hoc (applicationem animae cum mundo altiore)? M. Scientia et opere, quia per scientiam et operationem conjungitur anima saeculo altiori".

Auch die weitere Ausführung Gabirol's [3]: „et omnino scientia et operatio liberant animam a captivitate naturae et purgant eam a suis tenebris et obscuritate" ist Josef nicht unbekannt; er giebt sie so wieder, daß sie fast wie ein Citat erscheint [4]: „Wissen und That brechen erst das Joch der den Menschen sonst beherrschenden Natur". [5]

§. 7.

Psychologie.

Die Seele, das geheimnisvolle Prinzip des Lebens in uns, dieses große und jedem Denkenden sich aufdrängende Problem, wird auch von Josef behandelt und zu lösen gesucht. Er geht aber hierbei mehr auf das Physiologische, als auf das Psychologische ein, ganz im Sinne der l. Brüder, die ihm auch in der Seelenlehre Muster und Beispiel sind.

---

[1] p. 1 Z. 12.

[2] p. 4 Z. 26. Man erkennt hieraus, daß Gabirol auf religiösem resp. jüdischem Standpunkt steht, der nicht bloß Erkennen Gottes, sondern auch Erfüllung des göttlichen Willens, religiöses Handeln, fordert. (Im Allgemeinen spricht Gabirol im f. v. so wenig von seiner Religion, daß man aus seinem Werke dieselbe nicht erkennen kann).

Bemerkenswert ist auch die Äußerung der l. Br., von denen sich eigentlich mehr eine quietistische Beschaulichkeit als höchste Gottesverehrung vermuten ließe. Weltseele. p. 134. heißt es: „Das erhabenste Glück aber erreichen die, so Gott nahe stehen. Ihr Glück aber besteht in 3 Eigenschaften: 1. daß sie ihren Herrn erkennen, 2. daß sie mit der Sorge ihrer Seele ihm zustreben, 3. daß sie sein Wohlwollen im Handel und Wandel erstreben.

[3] p. 5 Z. 2.

[4] p. 63 letzte Zeile.

[5] Auf diese Übereinstimmung ist bereits in der hebr. Zeitschrift J'schurun Bd. II, deutscher Teil. S. 67 aufmerksam gemacht worden.

So spricht er ausführlich bei der Erörterung über die vegetative Seele (p. 25) über Erzeugung und Bildung des Menschen [1]); bei der Behandlung der animalischen Seele redet er vom Herzen, vom Gehirn und von der Atmung, wobei er namentlich betont, daß jede Bewegung der Brust willkürlich sei [2]). Er unterscheidet zwischen activen und passiven Kräften der animalischen Seele. Die activen sind die Bewegungen der Brust, die passiven die Affecte, welche er an dieser Stelle erörtert [3]). Gleichzeitig definiert er auch die Lust und Unlust: „Lust" ist das, was uns in unseren natürlichen Zustand versetzt, nachdem wir in einem unnatürlichen gewesen sind, „Unlust" das, was uns aus dem natürlichen in einen unnatürlichen Zustand versetzt.

Erst nachdem Josef über Leben und Tod, Schlaf und Erwachen — im Anschluß an die l. Brüder — gesprochen hat, behandelt er die rationale Seele.

Jm Allgemeinen steht Josef in der Psychologie auf Aristotelischem Standpunkt.

Josef erklärt die Seele als eine Substanz [4]); mit besonderer Schärfe bekämpft er im Sinne der l. Brüder die Ansicht der Mutakallimun, welche die Seele für ein Accidens [5]) und ein Temperament (מזג Mischung) halten.

Die l. Brüder [6]) sagen von der Seele aus, sie sei eine einfache, geistige, der Kraft nach wissende, die Vortrefflichkeit der Vernunft zeitlos annehmende Substanz.

Den l. Brüdern dürfte Gabirol gefolgt sein. Wir finden zwar nirgends eine wörtliche Wiedergabe dieser Lehre, aber dennoch sagt er von der Seele dieselben Bestimmungen aus.

Die Seele ist eine Substanz, die nicht sinnlich [7]), sondern geistig [8]), nicht ausgedehnt [9]), sondern einfach [10]) ist.

---

[1]) Vgl. Anthropologie. S. 64 ff.

[2]) p. 29.

[3]) Daselbst.

[4]) p. 36 Z. 9 v. u.; p. 37 Z. 3 v. u.

[5]) cfr. Maimonides: More n'buchim 1, 74, Praemisse 5 und 6. Schon Saadja widerlegt diese Theorie, sogar durch einen kelamistischen Satz. Vgl. Schmiedl: Studien. S. 137.

[6]) Weltseele. S. 25.

[7]) Vgl. p. 25 Z. 15.

[8]) p. 147,10. — [9]) p. 196,16. — [10]) p. 111,19; 132,15 u. sonst.

Es ist ganz natürlich, daß Gabirol — im Sinne seiner Philosophie — von der Seele annimmt, daß sie aus Materie und Form zusammengesetzt sei [1]).

Bei Josef findet sich dieser Satz nicht vor.

In Übereinstimmung mit der Philosophie seiner Zeit unterscheidet Josef eine dreifache Seele: Die vegetabilische, die animalische und die rationale Seele. Entsprechend der neuplatonischen Ansicht redet er von den drei Seelen bald im Sinne der Einzelseele, bald im Sinne der Weltseele.

a.

Die vegetabilische Seele,

hebräisch נפש הצומחת, auch מְגַדֶּלֶת „Wachstum veranlassende Seele“. Ihr Sitz befindet sich in der Leber [2]). Ihre Kräfte sind das Ernährungs-, Wachs- und Bildungsvermögen. Das Ernährungsvermögen hat vier Kräfte: das Anziehungs-, Festhaltungs-, Verdauungs- und Ausscheidevermögen. Diese Kräfte muß man sich in enger Verbindung mit einander und ohne Möglichkeit gegenseitiger Stellvertretung denken. Sie sind geistige Kräfte und haben ihre Quelle in den Weltkräften (כחות הכוליות universale Kräfte), die in der Oberwelt sind [3]).

Der vegetabilischen Seele ist das Begehren zu eigen [4]); dem Range nach steht sie unter der animalischen Seele.

Eine Vergleichung mit den Lehren der l. Brüder [5]) beweist deutlich, daß Josef inbezug auf die rein physiologische Bedeutung der vegetabilischen Seele mit ihnen übereinstimmt.

Was die 7 Kräfte der veg. Seele anbelangt, welche die l. Brüder anführen [6]), so scheidet er deutlich zwischen den 3 letzten und den 4 ersten. Er schreibt dem Ernährungsvermögen

---

[1]) f. v. p. 212 Z. 11.

[2]) Nach Plato im Unterleib überhaupt.

[3]) p. 25. Inbetreff der Einteilung der Seelenkräfte in der jüd. Religionsphilosophie vgl. Rosin: Ethik des Maimonides, S. 46, Anm.; Josef ist indes hier nicht mit behandelt.

[4]) Bei Plato ist die unterste Stufe ebenfalls das Begehrungsvermögen. Aristoteles dagegen (de anima II, 2 ff. und eth. Nic. I, 13) schreibt das Begehren der animalischen Seele zu. Die l. Brüder folgen Plato. Vgl. Logik. S. 118.

[5]) Weltseele. S. 20 ff. Anthropol. S. 4,13, 67 u. Logik. S. 118.

[6]) Daselbst.

die 4 Kräfte zu, welche von den l. Brüdern zuerst angeführt werden [1]).

Dem Ausdruck „Teilseele“ begegnen wir nicht bei Josef, obwohl er auch mit den l. Brüdern übereinstimmt, indem er die geistigen Kräfte der veget. Seele von der himmlischen Allseele, d. h. von den Kräften der Allseele, ausgehen läßt. [2])

Über den Sitz der veg. Seele verlautet bei den l. Brüdern nichts; ihr Rangverhältnis geht aus der ganzen Gruppierung hervor.

Bei Gabirol finden wir fast dieselben Lehren hinsichtlich der anima vegetabilis sive crescibilis [3]). Wenn er auch nicht ihre sieben Thätigkeiten besonders hervorhebt, so gruppiert er sie doch ebenfalls. Er sagt: Actiones animae vegetabilis sunt vegetare et generare [4]). Vorher [5]) hat er aber bereits geäußert: Nonne es tu videns in vegetabilibus motum crescendi et alendi et generandi?

Unter generare gruppiert er: retinere et mutare, unter vegetare: attrahere et pulsare [6]).

Diese Kräfte können, da die von ihnen ausgehenden Wirkungen gleichartig sind, nicht verschiedenen Substanzen angehören, sondern es muß Eine Substanz sein, welche vermittelst verschiedener Kräfte alle diese Wirkungen hervorbringt. Die particuläre Substanz ist demnach auf die universelle Substanz zurückzuführen. Es müssen mithin die 3 particulären Seelen ihren Grund in 3 universellen Seelen, und die particuläre Intelligenz muß ihren Grund in einer universellen Intelligenz haben.

Die Ahnlichkeit zwischen dieser Ansicht und der im Vorangegangenen besprochenen ist unverkennbar, sie erscheint nur in der Färbung der Philosophie Gabirol's. Bei Josef tritt diese

---

[1]) Vgl. Abrah. ibn Daud (Emuna rama I, 6 — deutsch S. 25), der sie ebenso gruppiert.

Der Ursprung dieser Lehre ist vielleicht auf Hippokrates zurückzuführen, dessen Aussprüche Schahrastani, Haarbr. II, 149 mitteilt. Vgl. Rosin: Ethik des Maim. S. 48 Anm. und Guttmann: Saadja. S. 23. Anm. 2.

[2]) Mikrokosmos p. 25 und Anthropol. S. 66.

[3]) f. v. p. 183,20 u. 22.

[4]) 184,17.

[5]) 181,14.

[6]) p. 184 u. 185. Auch von einer festhaltenden Kraft spricht Gabirol p. 185,18.

Lehre nicht so scharf hervor. Die Bewegung, welche Gabirol als neues Moment anführt und die die Aufgabe hat, zum Ersatz für die aufgelösten Teile neue Teile der Materie heranzuziehen und dieselben an die einzelnen Teile des Körpers anzuschließen, übergeht Josef. Er verfährt hierbei durchaus consequent, denn auch bei der Lehre vom Willen berücksichtigt er nicht die Bewegung, welche in der Philosophie Gabirol's eine große Rolle spielt.

In einem Punkte widerspricht Josef der Lehre des Gabirol. Bei diesem heißt es nämlich [1]: anima autem vegetabilis coniungitur essentiae corporum, quia convenit eis in crassitudine.

Josef dagegen äußert sich [2]: „Die vegetative Seele ist in dieser Welt nur im menschlichen Körper [3], auf den sie ihre Kraft ausströmt; denn sie ist, wenn wir sie mit dem groben, menschlichen [4] Körper vergleichen, subtil; ohne Träger kann sie eben so wenig bestehen, wie etwa das Feuer ohne Luft und Nahrung."

Die Schwierigkeit, sich die Verbindung zweier so ungleichartiger Dinge, wie Körper und vegetative Seele zu denken, hat Josef nicht hervorgehoben; er baut auf dieser Lehre weiter, ohne irgendwo anzugeben, wie man sich eigentlich diese Verbindung vorzustellen habe.

Das Verhältnis der vegetativen Seele zur Natur, das Gabirol betont [5]: „actio naturae est minus perfecta, quam actio animae vegetabilis", und das auch die l. Brüder berücksichtigen, wird von Josef nicht in den Kreis der Erörterung hineingezogen. Der Grund wird bei der Besprechung der Intelligenz angegeben werden.

Betrachten wir nunmehr Josefs Ansichten über

b.

Die animalische Seele,

hebr. נפש החיה, auch als Vital-Seele zu übersetzen נפש החיונית [6].

---

1) p. 186,21.

2) p. 22 unten.

3) D. h. daß sie nicht außerhalb eines Körpers besteht.

4) Lies p. 23, Z. 1. הארמי.

5) p. 185,11.

6) p, 31.

Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen [1]), sie haftet an dem reinen, roten Herzblut; deswegen sehen wir im Herzen zwei Kammern — in der einen ist der Geist, in der zweiten das Blut. Aus diesem Grunde finden wir nach dem Tode in der einen geronnenes Blut, die zweite aber leer; der Tod tritt nur dann ein, wenn die Mischung (des Blutes) im Herzen schlecht ist oder das Herz einen großen Fehler hat [2]).

Der vitale Geist, welcher kraft der vitalen Seele im Herzen ist, bewirkt die Bewegung und Empfindung [3]); Bewegung und Empfindung, d. h. das Leben, wird somit durch die vitale Seele veranlaßt [4]). Die vitale Seele verbindet sich mit dem Körper, wenn die Glieder, die Gestalt und der Bau des Embryos vollendet ist; da die vitale Seele nun äußerst fein, der Körper aber an und für sich tot und plump ist, so kann sie sich nur mit einem Körper verbinden, in dem bereits eine vegetabilische Seele ist.

Darum wird die vitale Seele von dem vitalen Geist getragen, welcher eine von ihren Kräften ist. Der vitale Geist wiederum wird von dem reinen Blut der Arterien getragen. In jeder Arterie sind zwei Häutchen [5]); in dem einen dadurch entstehenden Teile ist der Geist, in dem andern das Blut. Dies ist flüssig, der Geist luftförmig und beweglicher als das Blut; würde es den Geist hindern, den ganzen Körper zu durchdringen, so träte sofort der Tod ein [6]).

Die Seele ist nicht das Leben, sondern nur die Ursache desselben [7]). Dem Range nach steht die vitale Seele unter der rationalen [8]), welche sich erst durch die vitale Seele mit der vegetabilischen Seele verbindet [9]). Die rationale Seele zieht die vitale nach sich und strömt auf sie das Dasein aus [10]).

---

[1]) Platonisch.

[2]) p. 27.

[3]) p. 28,15.

[4]) p. 30,3.

[5]) Die Ausdrucksweise ist nicht ganz correkt, denn durch zwei Häutchen entstünden in der Arterie 3 Teile. O hat übrigens die Worte לשני דרכים nicht, die vielleicht zur Erklärung hinzugefügt sind.

[6]) p. 27.

[7]) p. 31.

[8]) ibid.

[9]) p. 30.

[10]) p. 31. Gelegentlich erwähnt Josef, daß die Sinne zur animalischen

Die Behandlung der animalischen Seele läßt infolge der fortwährenden Verschmelzung physiologischer und psychologischer Vorgänge an Klarheit vieles zu wünschen übrig. Die Kürze der Ausführung und die Unsicherheit des Textes machen eine genaue Erklärung fast unmöglich.

Bei den l. Brüdern ist die Lehre von der animalischen Seele vollkommen in den Hintergrund getreten. Sie wird nur gelegentlich ganz kurz erwähnt. Nur einen einzigen Satz scheint Josef von ihnen angenommen zu haben: [1]) „Ist der Bau des Körpers in der von Gott bestimmten Zeit vollendet, so überträgt ihn die Tierseele von dort in die Weite dieser Welt.“

Wie sich die Seele mit dem Körper verbinde, haben die l. Brüder jedenfalls nicht als Problem aufgefaßt, sie constatieren nur die Thatsache der Verbindung beider.

Gabirol benutzt die animalische Seele (anima sensibilis, sentiens, animalis), um sie gleichsam als Baustein dem Gebäude seines Systems einzufügen. Ihre Thätigkeit sind sinnliche Empfindung und willkürliche Bewegung [2]); im Range steht sie höher als die vegetabilische Seele.

Soweit folgt Josef durchaus dem Gabirol. Charakteristisch aber ist es, daß er einen Punkt der dortigen Ausführung sich nicht zu eigen macht. Gabirol nämlich verwendet an der von Josef — wie es scheint — benutzten Stelle die vitale Seele als Beweis für seine Lehre vom Medium.

Er sagt nämlich: „Der erste Schöpfer ist der Anfang der Dinge, und der Anfang der Dinge ist getrennt vom letzten derselben; die Substanz, welche die 9 Kategorien trägt, ist aber das letzte der Dinge — mithin ist der erste Schöpfer getrennt von der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt. Wir nehmen nun diesen Schluß als Vordersatz und sagen: Der erste Schöpfer ist getrennt von der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt; zwischen zwei Dingen, die von einander getrennt sind, d. h. zwischen denen eine Trennung stattfindet, muß es aber ein

Seele gehören p. 37; vgl. Kaufmann: Die Sinne p. 52 Anm. Auch die Affecte, wie Zorn, sind der Seele eigen, siehe oben; bei den l. Brüdern führt die anim. Seele öfters den Namen „Zornseele“. Es findet bei diesen Ausführungen eine Verschmelzung Platonischer und Aristotelischer Psychologie statt.

[1]) Weltseele 25.

[2]) f. v. p. 186,8.

Mittleres geben, da sie ohne ein solches ein Ding und nicht getrennt wären. Mithin muß es zwischen dem ersten Schöpfer und der Substanz, welche die 9 Kategorien trägt, ein Mittleres [1]) geben".

„Giebt es denn aber ein Mittleres zwischen der Seele und dem Körper, die doch auch von einander getrennt sind? Gewiß giebt es ein Mittleres auch zwischen diesen beiden, nämlich den Lebensgeist (spiritus oder spiritus animalis [2]); hebräisch רוח החי [3]); ohne diesen wäre auch eine Verbindung zwischen beiden nicht möglich. So muß es also auch zwischen Gott und der Substanz der Kategorien ein Mittleres geben.

Sicherlich mit Absicht hat Josef auch bei Benutzung dieser Stelle [4]) jede Erwähnung vom Mittleren unterlassen; denn wir finden die Ausscheidung der Lehre des „Mittleren" mit Consequenz in der Philosophie Josefs durchgeführt.

Vielleicht that er dies, weil es sich mit seiner religiösen Überzeugung nicht vereinigte, zwischen Gott und der Welt ein Mittelwesen anzunehmen, da ja ein allmächtiger Gott desselben nicht bedarf [5]).

Gabirol spricht nicht von einer Verbindung der rationalen Seele mit der vegetabilischen durch die vitale Seele, wie es Josef thut. Für Gabirol ist die vitale Seele nur Mittel zwischen Seele und Körper [6]). Josef aber ging noch auf die Frage ein, wie die vitale Seele sich mit dem Körper verbinde. Die Antwort lautet:

---

[1]) f. v. p. 75 und Guttmann. a. a. O. S. 116 (siehe auch Anm. [1], wo darauf hingewiesen wird, daß auch der Kalam diesen Lehrsatz hat).

[2]) f. v. p. 194,4.

[3]) Noch prägnanter ist der Ausdruck in dem hebr. Auszuge Falaqera's, M'kor chajim III, 3 רוח האמצעי, was „Mittelgeist" für die vitale Seele bedeutet.

[4]) p. 194, wo eine fast wörtliche Übereinstimmung mit Mikrokosmos p. 30 vorhanden ist. Wie Gabirol, erklärt übrigens auch Juda hallevi (Kusari II, 26) den Zusammenhang zwischen Leib und Seele. Vgl. Schmiedl: Studien. S. 145 und Anm. 1; siehe auch Kaufmann: Theologie S. 26. Anm. 5.

[5]) Vgl. weiter unten S. 50 ff.

[6]) Guttmann — S. 116. Anm. 2. — identifiziert die vitale Seele mit dem Lebensgeist; diese Ansicht muß dahin berichtigt werden, daß der Lebensgeist eine Function der vitalen Seele ist, wie es auch Josef p. 27, Z. 13 erklärt.

„Durch die vegetabilische Seele, welche dem Körper am nächsten steht". Zu dieser Ansicht hat ihn der Umstand gezwungen, daß er der Lehre von der vitalen Seele als einem Medium zwischen Körper und Seele ausweichen wollte — oder weil er der Lehre Gabirol's, daß die animalische Seele sich mit den ihr an Feinheit gleichenden Formen der Körper verbindet und diese ihrer körperlichen Form entkleidet, während die vegetabilische Seele sich vermittelst der Nähe und Continuität mit dem Wesen der Körper selbst verbindet, weil sie diesen an Grobheit gleich ist [1]), nicht zustimmen wollte.

c.

Die rationale Seele.

Am ausführlichsten behandelt Josef in der Psychologie die Lehre von der rationalen Seele [2]). Sie soll im folgenden wiedergegeben werden.

Die rationale Seele ist die oberste Gattung der Seelen. Die Vernunft wird — obwohl sie selbstständige Substanz ist und die Seele thätig unterstützt — Seele genannt, weil die rationale Seele mit der Vernunft im Stoffe übereinstimmt; deshalb wird die rationale Seele nach erlangter Vollkommenheit selbst Vernunft [3]). Aus diesem Grunde wird auch die rationale Seele potentielle Vernunft genannt. Es besteht zwischen ihnen nur ein Rangunterschied. Die intelligible Welt steht zwar nicht örtlich höher; sie hat aber doch einen größeren Vorzug, denn ihre Materie ist das reine Licht und der lautere Strahl [4]).

In der Intelligenz ist keine Unvernunft, da sie aus Gottes Allmacht unmittelbar hervorgeht. Gott verlieh ihr Unendlichkeit und Vollkommenheit [5]). Würde der Schöpfer des Alls einen

---

[1]) Guttmann S. 156.

[2]) Mikrokosmos p. 37 ff.

[3]) Ganz ähnlich heißt es im f. v. p. 319: Similiter anima rationalis desiderat formas intelligibiles, hoc est, quia anima particularis, dum vocatur intellectus primus, est in [suo] principio sicut hyle receptrix formae; sed cum receperit formam intelligentiae universalis, quae est intellectus tertius, et fuerit intelligentia, tunc erit facilis ad agendum et vocabitur intellectus secundus.

[4]) Vgl. Weltseele S. 24 und Guttmann: Gabirol S. 43. Anm. 7.

[5]) Siehe weiter unten S. 50.

Augenblick aufhören [1]), über seine Geschöpfe seine Güte zu ergießen, so würde alles in das frühere Nichts zurückkehren.

Ist nun die Seele denkend geworden, dann kehrt sie zur Vernunft zurück [2]). Die Vernunft erleuchtet die Seele, strömt auf sie ihr Licht aus.

Die rationale Seele ist eine geistige Substanz, sie hat auch geistige Accidentien, z. B. Erkenntnis, Wohlwollen, Güte, Redlichkeit und ähnliche Eigenschaften; sie werden mit der Seele mitgeschaffen. Thorheit, Unredlichkeit und Bosheit sind keine Gegensätze, sondern lediglich Negationen [3]) (ein Fehlen), wie Blindheit z. B. Fehlen des Gesichtes ist. Gott schafft nichts Mangelhaftes und findet an ihm keinen Gefallen; das Böse entsteht, weil die Empfänglichkeit zum Guten und Vollkommenen zu gering war.

Erkenntnis, Gerechtigkeit, Hoffnung und Demut sind die Eigenschaften, welche zur Glückseligkeit führen [4]).

Die rationale Seele ist erkennend und forschend; sie hat die Fähigkeit, Begriffe zu bilden, allgemeine Regeln zu finden, Vordersätze aufzustellen und Schlüsse zu ziehen. Die rationale Seele ist der Grund, daß uns Gebote gegeben wurden; um ihretwillen werden wir belohnt oder bestraft.

Die Vernunft ist in der Seele potentiell vorhanden; durch fleißige Übung und Studium wird sie wirkend. Wäre die Vernunft in der Seele weder potentiell noch in Wirklichkeit, so könnte sie überhaupt keine Wissenschaft erlangen. Dadurch aber, daß sie potentiell vorhanden ist, ist dies möglich; dadurch, daß sie wirkend ist, ist dies notwendig. Von vornherein ist die Vernunft deswegen in der Seele nicht wirkend, weil sie dann

---

1) Vgl. Weltseele S. 93, wo ein ganz ähnlicher Gedanke ausgegesprochen wird.

2) Die Ansichten Plotin's IV, 4. (Zeller: Philos. der Griechen [3] III b, S. 610): Nicht bloß der Nus, sondern auch die Seele vereinigt sich mit Gott; und (das. S. 613): die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des *νοῦς* und der *ψυχή* verschwindet, sondern auch mit jener — sind vielleicht die Quelle für Josef gewesen.

3) Auch bei Plotin ist das Böse die Negation des Guten: *ἀπουσία ἀγαθοῦ*; vgl. Zeller [3] III b, S. 548.

4) Vgl. Bacher: Die Bibelexegese S. 102. Anm. 8.

der Seele gleich wäre und Übung und Studium überflüssig machte. Diese sind aber notwendig, damit der Mensch den Weg zum Guten wähle und sich vom Weg zum Bösen entferne. Darum heißt die rationale Seele auch „Erkenntnisseele“ (נפש המכטא) [1].

Auch diese Ausführungen finden bei den l. Brüdern [2]) und bei Gabirol mehr oder minder schlagende Analogien.

Mit Gabirol stimmt Josef in der Ansicht überein, daß die Intelligenz aus dem Schöpfer hervorgehe, daß die rationale Seele und die Intelligenz von gleichem Stoff seien [3]), daß die Intelligenz von vollendeter Vollkommenheit ist und höher steht als die rationale Seele.

Liegt in dieser Übereinstimmung, da sie eine allgemein neuplatonische Ansicht betrifft, nichts sonderlich Charakteristisches, so ist dagegen hinsichtlich eines anderen Punktes die bis ins einzelne des Ausdrucks gehende Übereinstimmung um so bedeutsamer: die Art, wie Gabirol und Josef über die Entwickelung der rationalen Seele zum Intellekt sprechen [4]).

Zu bemerken ist übrigens, daß der Ursprung dieser Lehre bei Alexander von Aphrodisias zu suchen ist. Er lehrt, im Gegensatz zu Aristoteles, daß der (mögliche) *νοῦς* (hebr. שכל) nicht von der übrigen Seele getrennt ist, sondern ursprünglich nur eine Anlage — *νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός* — ist. Durch Übung und Gebrauch wird er zur wirklichen Denkthätigkeit: *νοῦς ἐπίκτητος* oder *νοῦς καθ' ἕξιν* [5]).

Wie bei Gabirol die Psychologie überhaupt in den Hintergrund tritt und wie er sie nur gelegentlich als Argument für seine Philosophie anwendet, so geschieht dies auch hinsichtlich

---

[1]) Mikrokosmos. p. 39. oben.

[2]) Weltseele S. 13: (Die Vernunft und Seele stimmen im Stoff überein), denn sie sind beide geistige Substanzen. Die Vernunft steht höher als die Seele; sie emanierte vom Schöpfer, hat Bestand, ist vollendet, vollkommen. Auf die Seele schüttet sie den Erguß des Guten und Überfluß vom Schöpfer. Hinsichtlich der potentiellen und wirklichen Denkthätigkeit siehe Logik S. 70.

[3]) Bei Gabirol heißt es: Die von der Intelligenz und von der rationalen Seele ausgehenden Wirkungen gehören derselben Gattung an.

[4]) Siehe S. 36 Anm. 3 dieser Arbeit.

[5]) Vgl. Zeller [3] III a. S. 796. Plotin ging auf Grund dieser Lehre von der hylischen Vernunft weiter und erklärte den Geist für die Form der nur als Möglichkeit vorhandenen Seele. Zeller [3] III b, S. 510 ff. Vgl. Rosin: Ethik d. Maimonides S. 51.

der Lehre von der rationalen Seele. Seine Lehre steht im engsten Zusammenhang und Einklang mit seiner ganzen Philosophie. Was er von der rationalen Seele lehrt, soll nur beweisen, daß durch sie sein System bestätigt wird, und umgekehrt durch sein System sie die wahre Erklärung findet.

Josef scheint indessen nicht in allen Stücken der Lehre Gabirol's von der rationalen Seele beizustimmen. Das geht daraus hervor, daß er durchweg die Lehre von dem Gattungsbegriff der Bewegung [1]) ausgeschieden hat, in welchem alle Wirkungen der Seelen übereinkommen [2]); auch von der Ansicht, daß die Seelen infolge ihrer Wirkungen in dem Verhältnis von Ursache und Folge stehen, finden wir bei Josef kein Wort.

d.

Die Weltseele.

Die l. Brüder haben der Lehre von der Weltseele einen hervorragenden Platz in ihrer Philosophie eingeräumt und sogar einen umfangreichen Teil ihrer Abhandlungen nach der Weltseele benannt.

Auch in der Philosophie Gabirol's erfährt die universelle Seele eine eingehendere Behandlung.

Josef hat ihrer Erörterung so wenig Worte gewidmet, daß man die Beziehungen zwischen seiner Lehre und der der l. Brüder und Gabirol's nicht gut untersuchen kann. Er bemerkt ausdrücklich [3]), daß er über diesen Gegenstand nur sehr wenig sprechen wolle, da eine Erörterung zu schwierig sei, abgesehen davon, daß die Philosophen vielfach irrige Ansichten hierüber hätten, und auch die alten Philosophen davon gehandelt hätten.

Josef lehrt [4]): „Nach Analogie unserer Seele denken wir uns eine Weltseele (הנפש הכללית); wir nehmen an, daß die Weltseele gleichfalls als ein rein geistiges Wesen [5]), weder Körper ist noch einen Körper erfüllt noch unter die Zeit fällt.

---

[1]) Vgl. auch weiter unten S. 47 ff.

[2]) Vgl. Guttmann. a. a. O. S. 155 ff.

[3]) p. 39. Z. 17 u. 18.

[4]) p. 39.

[5]) Dasselbe sagt Plotin. Vgl. Zeller [3] III b, S. 538. Vgl. Weltseele S. 24.

Hiernach giebt es also auch eine geistige vollkommenere Welt, neben der sinnlichen und mangelhaften, in der wir auf Erden leben [1]).

Da jedes Einzelwesen zu einer Art, jede Art zu einer Gattung gehört, so ist auch die menschliche Seele ein Einzelwesen, welches zu einer Art — zur Weltseele — gehört [2]).

Woher kommt nun eine Vielheit von Seelen, wenn man leugnet, daß die einzelnen Seelen in dem einzelnen Körper wie in einem Raume weilen? Die Verschiedenheit und Vielheit entsteht durch die verschiedene Disposition der Individuen. Gefäße, die man dem Sonnenlicht aussetzt, erfahren je nach ihrer Durchsichtigkeit und Lage eine verschiedene Einwirkung, und so ist es auch mit dem Individuum. Dadurch, daß der Organismus, den sich diese Seele unterworfen hat, von anderen verschieden ist, ist auch die Einwirkung eine verschiedene, welche die Allseele in ihrer Besonderheit ausübt [3]).

§. 8.

Naturphilosophie.

Materie und Form, Substanz und Accidenz.

Gabirol hat der Erklärung von Materie und Form ein ganzes Werk gewidmet. Viele Gedanken finden sich bereits bei den Neuplatonikern und den ihnen folgenden l. Brüdern; aber Gabirol ging in kühnem Denken weit über seine Vorgänger hinaus. Materie und Form macht er zum Mittelpunkte eines ganzen Systems; sie sind die Wurzeln des Baumes, der als Frucht Lösung aller Probleme zeitigen soll. Aber leider vermochte er es nicht, eines der Grundprobleme seines Systems — die Entstehung der Materie — wirklich befriedigend und im Einklang mit seinem theistischen Standpunkte zu lösen; und so steht der stolze Bau auf wankender Grundlage.

---

[1]) Von einer doppelten Weltseele im Sinne Plotin's spricht Josef nicht. Vgl. Zeller das. S. 540.

[2]) Einen ähnlichen Gedanken hat auch Gabirol (f. v. p. 180, 29) ausgesprochen: „Es müssen die drei particulären Seelen ihren Grund in drei universellen Seelen (und die particuläre Intelligenz muß ihren Grund in einer universellen Intelligenz) haben.“

[3]) Eine Ähnlichkeit mit der Lehre Plotin's (Zeller das. S. 542) ist unverkennbar.

Mit Vorsicht und Bedacht benützt Josef die Lehren Gabirol's. In wenig Worten — auch die l. Brüder handeln nur kurz über Materie und Form — bietet er seine Meinung dar; er geht nicht auf die Entwickelung der Gedanken ein, er benützt nur die Resultate, so zwar, daß erst durch die Vergleichung mit dem trefflichen Texte des fons vitae manche Stelle eine einleuchtende Erklärung findet.

Josef lehrt [1]): Alle Dinge, produzierte und natürliche, haben Materie und Form [2]). Die Materie ist das Substrat für ein Ding, sie ist das Höhere, die Form das niedere; beide stehen in gegenseitiger Beziehung.

Diesen Rangunterschied will Josef allerdings nur (אבל) bei geistigen Dingen angewendet wissen; von ihrem Verhältnis bei sinnlichen Dingen sagt er nichts Genaueres. Wir können wohl daraus schließen, daß er wie Aristoteles [3]), bei diesen die Form für das Höhere und die Materie für das Niedere ansieht.

Bei den l. Brüdern finden wir nichts von diesem Rangunterschied.

Gabirol wurde gezwungen, darauf einzugehen, als er sich vor die Frage nach der Entstehung der Materie gestellt sah. Hier erklärt er: die Materie ist vom ersten Wesen geschaffen, und die Form ist von der Eigenschaft des ersten Wesens geschaffen [4]).

---

[1]) p. 7. Der ganze Passus ist sehr verderbt.

[2]) Vgl. Naturanschauung S. 1. u. f. v. p. 17.

[3]) Vgl. Zeller [3]II b. S. 318.

[4]) Guttmann S. 268 findet einen Widerspruch zwischen dieser Ansicht und den Ausführungen des vierten Traktates, wo die Materie offenbar im Vergleich mit der Form als etwas Niedrigeres und Untergeordneteres zu betrachten ist; denn da Gabirol sagt — so meint Guttmann —, die Entstehung der Materie sei auf das erste Wesen zurückzuführen, so sei damit die Superiorität der Materie zugestanden.

In der That ist jedoch hierin kein Wiederspruch zu finden; denn wenn wir annehmen, daß Gabirol die Lehren des Proklus gekannt habe, so wird ihm schwerlich der Satz entgangen sein, daß das, was von der höheren Ursache kommt, tiefer reiche (vgl. Zeller [3]III b. S. 791 und 809). Die Materie kann daher gerade deshalb, weil sie von dem ersten Wesen geschaffen ist, das Niedere sein. Gabirol geht daher durchaus logisch vor, wenn er die Materie als das Niedere von Gott erschaffen sein läßt. — Wenn so dieser von Guttmann behauptete nächste Widerspruch in Gabirol's Lehre auch nicht anerkannt werden kann, so muß andererseits zugegeben werden, und wurde schon oben (S. 40) hervorgehoben, daß die tiefere Grundlage von Gabirol's

Aus diesem Ausspruch [1]) und den Ausführungen des vierten Traktates geht hervor, daß die Materie das Niedrigere, die Form das Höhere ist.

Von diesem Rangunterschied bei geistigen Dingen spricht auch Gabirol an vielen Stellen [2]).

Wir haben aus dem Vorangehenden gesehen, wie Josef [3]) auch die bei diesem in den Vordergrund tretende Lehre, daß geistige Dinge — ebenso wie körperliche Dinge — Materie und Form haben (natürlich rein geistiger Art), übernommen hat.

Plotin hat vor allem diese Lehre von der geistigen Materie entwickelt, nachdem schon Plato ein materielles Prinzip in der Idealwelt angenommen [4]) und Aristoteles die Vorstellung einer „intelligiblen Materie" *(ὕλη νοητή)* im Mathematischen und in den Begriffen eingeführt hatte. Die Neupythagoreer bildeten die Platonische Lehre weiter durch und nach ihnen nahm sie Plotin auf [5]), dem sie Gabirol vielleicht entlehnt hat.

Auch den l. Brüdern scheint sie nicht unbekannt gewesen zu sein. Bei ihnen heißt es nämlich [6]): „Alles Vorhandene, es sei geistig oder sinnlich faßbar, besteht in Substanzen oder Accidentien, oder es ist aus beiden zusammengesetzt; in Formen oder Materien, oder es ist aus beiden zusammengefügt.

Was die Definition von Substanz und Materie anlangt, so ist die Übereinstimmung zwischen Josef und Gabirol durchaus einleuchtend.

Josef sagt nämlich [7]): „Der Unterschied zwischen Substanz

System, der Begriff der Emanation, weder an sich vollkommen klar gefaßt noch mit dem sonstigen theistischen Standpunkte des Philosophen in vollen Einklang gebracht ist.

[1]) f. v. p. 24,8 u, p. 235,26.

[2]) p. 24,7. p. 230,26; 231,5; p. 229,23; 230,4. 7.

[3]) p. 7.

[4]) Vgl. Zeller [3]II a. S. 810 u. Baeumker: Das Problem der Materie in der griech. Philosophie. Münster 1890. S. 198 ff.

[5]) Vgl. zu dieser Ausführung Correns in Baeumker's Beiträgen Bd. I, Heft I S. 46 u. Anm.

[6]) Vgl. Logik u. Psychologie p. 8, 15, 85, 174; Weltseele 44 u. 45.

[7]) p. 9. Wie Josef sich zu der Frage stellt, ob die Materie nach Annahme der Form für sich allein „Substanz" heißt, oder mit der Form zusammen, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden. Gabirol lehrte p. 298,24; p. 300,1; p. 161,20 (übrigens lauter Stellen, die bei Falaqera fehlen), daß die Materie nach Annahme der Form für sich allein „Substanz"

und Materie besteht darin, daß die Materie potentielle Substanz ist, da sie, bevor sie Form annahm, bereits Materie war. Ihr Dasein war also potentiell. Hat sie aber Form angenommen, so wird sie Substanz — ihr Dasein ist wirklich.

Auch die l. Brüder sagen dasselbe, wenn sie lehren [1]: Die Philosophen bezeichnen mit dem Ausdruck Materie eine jede Form annehmende Substanz.

Daß Josef seine Unterscheidung fast wörtlich entlehnt hat, zeigt folgende Stelle [2]: „Distinctio nominum, substantiae scilicet et materiae, haec est, quod nomen materiae illi soli congruit, quod paratum est recipere formam quam nondum recepit; nomen vero substantiae illi materiae congruit, quae iam aliquam formam recepit et per ipsam formam facta est substantia propria".

Gabirol fährt fort: „Nomen, quod convenientius est sustinenti formam mundi est materia vel hyle, quia nos non consideramus illam nisi exspoliatam forma mundi quae sustinetur in illa; et quia sic accipimus illam in nostra intelligentia, ut parata est recipere formam mundi, tunc conveniens est, ut vocetur materia" [3].

Einen ähnlichen Gedanken drückt Josef mit den Worten aus [4]: „Obwohl es in Wirklichkeit keine Materie ohne Form giebt, so können wir doch in der Vorstellung die Form abstrahieren und die Materie übrig lassen — weil sie früher ist als die Form —, ein natürliches Vorhergehen".

Nach Gabirol können Materie und Form realiter nicht getrennt sein; insofern kann die Materie weder vor der Form noch die Form vor der Materie existieren [5]. Indes ist auch für Gabirol die Materie als „genus generalissimum" dem Gedanken nach das erste.

---

heiße (eine Lehre, die dem stoischen und Philonischen Sprachgebrauch am nächsten steht; vgl. Baeumker a. a. O. S. 336 ff. 383). Dies scheint auch die Ansicht Josefs zu sein; denn er sagt p. 9,3: „Die Materie ist das für sich Bestehende, die Form das an einem anderen Bestehende".

[1]) Naturanschauung p. 1. u. Logik p. 6.

[2]) f. v. p. 42,20 ff. Vgl. Guttmann S. 228 und S. 225 Anm. 3. Siehe auch f. v. p. 269,20.

[3]) p. 43.

[4]) p. 9.

[5]) Vgl. Guttmann S. 237; f. v. p. 314,18.

Bemerkenswert ist folgende Stelle [1], welche im Mikrokosmos wegen ihrer Kürze und Zusammenhanglosigkeit nur schwer verständlich ist: Das Substrat der vier Elemente ist die erste Materie, welche die Form der Körperlichkeit annimmt und substanzieller Körper wird [2].

Was Josef damit sagen will, wird erst klar, wenn man diese Worte mit f. v. I. cap. 16 vergleicht, wo gleichsam ihr Commentar zu finden ist. Gabirol sagt nämlich [3]: „Die Elemente, obgleich als solche von einander verschieden, kommen doch darin mit einander überein, daß sie Körper sind; mithin ist der Körper die ihnen gemeinsame Substanz, welche den Formen der einzelnen Elemente als Substrat zu Grunde liegt. Dieser Körper ist jedoch selber eine Substanz, deren Eigenschaft oder Form die Quantität ist, so daß das Substrat des Körpers sich zu der Quantität als der von ihm getragenen Form in gleicher Weise verhält, wie der Körper selber sich zu den von ihm getragenen Formen der Elemente verhält. In dieser Weise subsistiert immer eine Substanz in der andern, bis wir zuletzt zu einer ersten Substanz gelangen, die das Substrat für alle zwischen ihr und den sinnlich wahrnehmbaren Formen liegenden Substanzen ist; dies aber ist die erste, universelle Materie."

Die Stelle ist charakteristisch für die Art und Weise, in der Josef die Philosophie Gabirol's benutzt. In dem Gedankengange Gabirol's schien ihm manches nicht annehmbar, z. B. die Subsistenz einer Substanz in der anderen; er schied es daher aus und behielt nur das Resultat bei, das er dann wie ein Axiom wiedergiebt.

Was nun die Einteilung der Materie betrifft, so zeigen sich gewisse Ähnlichkeiten zwischen den Ansichten Josefs und der l. Brüder.

Diese lehren [4]: Die Materie zerfällt in 4 Arten: Werkmaterie, Naturmaterie, Allmaterie, Urmaterie.

Josef spricht zwar nirgends direkt von einer Einteilung, er hebt aber [5] die künstliche (המעשי) und die natürliche (הטבעי) Materie besonders hervor.

---

1) p. 7. Z. 17.

2) Vgl. Zeller [3] II b. S. 323.

3) Siehe Guttmann S. 77.

4) Natur-Anschauung 2; Weltseele 7.

5) p. 8

Von einer Allmaterie ist zwar bei Josef keine Rede; wir finden jedoch p. 17 Z. 17, wo er den Gegensatz der Form für den Grund der Verwandlung der Elemente ineinander hält, den Satz: „Im Wesen der allgemeinen Substanz ist keine Veränderung und Verschiedenheit“ [1]).

Vergleicht man damit den Ausspruch der l. Brüder [2]): „Die Allmaterie ist der absolute Körper, aus dem die Gesamtheit der Welt, nämlich die Himmelssphären, die Sterne, die Elemente und alles Seiende stammt; denn sie alle sind Körper und ihre Verschiedenheit rührt nur von ihren verschiedenen Formen her“ — so dürfte sich die Vermutung rechtfertigen, daß bei Josef an dieser Stelle das Wort עצם (Substanz) im Sinne von חומר (Materie) aufzufassen ist (wie *οὐσία* im Sinne von *ὕλη* bei den Stoikern und Philo), so daß auch Josef eine Allmaterie angenommen hätte.

Gabirol faßt diese Einteilung schärfer und fügt sie geschickt seinem System ein [3]). Er findet im Bereich der sinnlich-wahrnehmbaren Dinge vier Arten von Materie und vier Arten von Form: 1. die besondere künstliche Materie, 2. die besondere natürliche Materie, 3. die allgemeine natürliche Materie, welche dem Prozeß des Entstehens und Vergehens unterliegt, und 4. die Materie der Himmelssphären. Jeder dieser Materien entspricht aber eine Form, die von ihr getragen wird.

Der Fortschritt in der Lehre Gabirol's ist klar; denn bei bei den l. Brüdern verlautet noch nichts von den den vier Arten der Materie entsprechenden Formen.

Josef hat diese Lehre nicht angenommen, auch die Vorstellung von einer Materie der Sphären scheint ihm fremd geblieben zu sein, obgleich sonst eine Übereinstimmung in der Lehre über die Sphären unleugbar ist.

Josef erklärt nämlich [4]): Obwohl der Körper der Sphären

---

[1]) Der Text des Mikrokosmos ist durch die Nachlässigkeit des Kopisten auch an dieser Stelle corrumpiert. H liest Z. 17 statt נאמר das Wort ואין, eine Lesart, die auch durch O und M bestätigt wird. Für בעצם liest O בעיצום.

[2]) Naturanschauung p. 2.

[3]) f. v. p. 21. Vgl. Guttmann S. 78.

[4]) Mikrokosmos p. 10. Dasselbe sagt auch Plotin. Vgl. Zeller [3] III b. S. 566.

sich hinsichtlich der Form und Materie von den anderen Körpern unterscheidet, ist er doch ein Körper, aber er ist vermöge seiner Beschaffenheit weder vergänglich, noch verändert er seine Natur, wie sie Gott geschaffen hat [1]).

Auch die der geistigen und körperlichen Materie voraufgehende Urmaterie als Substrat der allgemeinen Form, eine für Gabirol höchst charakteristische Lehre, dürfte Josef fremd sein.

Die Kürze der Ausführungen und die mehr populäre Darstellungsweise Josefs machen es begreiflich, daß er kaum einer Hauptfrage der Philosophie Gabirol's hinsichtlich der Materie und Form näher getreten ist. Wie sich Materie und Form verbinden, wie sie im Wissen Gottes für sich existieren, wie sie begrenzt sind — alles dies berührt er mit keinem Worte. Aber er konnte es auch nicht thun, denn er bleibt überall seinem Prinzip, knapp und kurz zu schreiben, treu; außerdem würde ja auch der Anfänger, für welchen das Buch geschrieben ist, in dieser Form unmöglich die tiefsinnigen Ausführungen Gabirol's verstehen.

§. 9.

Die Lehre vom göttlichen Willen [2]).

Die Frage vom göttlichen Willen scheint Josef außerordentlich beschäftigt zu haben, wenn er auch hierin sehr zurückhaltend ist. Die Ansichten der Philosophen, die sich hierüber äußerten, genügten ihm nicht. [3])

Er befaßte sich zunächst mit folgendem Dilemma: Hat Gott von Ewigkeit her gewollt, so hat er von Unendlichkeit an geschaffen; (denn so wie Gott will, schafft er); daraus folgt Ewigkeit der Welt.

---

[1]) p. 17. Z. 7. Die Unvergänglichkeit schreibt er dem Umstande zu, daß Gott ihnen auf einmal Vollendung gegeben hat: daher sage der Philosoph, daß sie unvergänglich seien, denn ihr Anfang und ihr Ende fielen zusammen.

Josef schreibt den Sphären auch (p. 11) die höchste Gotteserkenntnis zu. Plotin a. a. O. erkennt ihnen jedoch kein Wissen zu.

[2]) Mikrokosmos p. 51 und 52. Vgl. die ausführliche Erörterung bei Kaufmann: Attributenlehre S. 303 ff.

[3]) p. 57.

Nehmen wir aber an, er habe geschaffen, nachdem er einmal nicht geschaffen, dann muß der Wille dazu neuerdings in ihm entstanden sein, und wir haben dann Geschaffenheit in sein Wesen hineingetragen.

Mit Willen hat offenbar doch Gott geschaffen, weil er doch nicht schaffen würde, was er nicht will.

Dies Dilemma aber: Ewigkeit des Geschaffenen oder Geschaffenheit des Ewigen — läßt sich folgendermaßen lösen.

Gott schafft zeitlos. So lange es keine geschaffene Welt, keine Sphären resp. deren Umläufe gab — denn Zeit ist die Anzahl der Umläufe, welche die große Sphäre in ihren einzelnen Teilen zurücklegt —, kann von Zeit nicht die Rede sein. Ewigkeit der Welt resp. des Geschaffenen können wir somit nicht annehmen. Ebensowenig aber kann man nach dieser Erklärung sagen: Gott habe geschaffen, nachdem, d. h. in der Zeit, nach der er nicht geschaffen. Daß in Gott der Wille zur Weltschöpfung einmal gleichsam erwacht sei, können wir nicht annehmen; vielmehr müssen wir der Ansicht sein, daß der Wille von Ewigkeit her in Gott besteht und zu seinem ewigen Wesen gehört. So wenig es vor der Schöpfung ein Früher oder Später gab, ebenso giebt es zwischen Gott und dem Geschaffenen weder Zeit noch Raum, weder Verhältnis noch Zusammenhang oder Unterschied oder irgend eine Beziehung. Die Welt ist also nicht mit der Zeit, sondern die Zeit mit der Welt entstanden [1]).

Wenn nun aber Gott die Welt mit dem Willen geschaffen hat, warum wird da die Ansicht der Mutakallimun, daß Gott die Welt mit einem geschaffenen Willen hervorgebracht hat, erst bestritten? Die Antwort lautet: Ein geschaffener Wille ist nicht anzunehmen, denn anstatt den Willen hätte Gott ja gleich die Schöpfung hervorbringen können.

Geschaffenheit des Willens anzunehmen, hieße ferner Geschaffenheit in das göttliche Wesen hineinbringen.

Der Wille ist als mit Gott gleich ewig anzunehmen; er ist nicht außer ihm, sondern fällt mit ihm durchaus zusammen. Er ist nichts anderes als Gott selbst, ohne doch darum in das göttliche Wesen Veränderlichkeit zu bringen.

---

1) Vgl. Weltseele 148 u. Kaufmann a. a. O. S. 307 Anm. 149.

Dies ist in aller Kürze die Lehre Josefs vom göttlichen Willen.

Beer [1]) meint, daß diese Ausführung „wahrscheinlich" gegen Gabirol gerichtet sei — während sie thatsächlich gegen die Mutakallimun polemisiert.

Kaufmann [2]) bemerkt bereits gegen Beer, daß Josef sich viel mehr zu Gabirol's Lehre vom Willen bekannt zu haben scheine. Auch diese Ansicht ist nur teilweise richtig.

So viel steht fest, daß Gabirol und Josef aus derselben Quelle — nämlich aus dem Pseudo-Empedocles [3]) — geschöpft haben.

Josef verweist auf ihn ausdrücklich (p. 52 Z. 26), und Falaqera nennt ihn ebenfalls als Quelle des Gabirol [4]).

Rein äußerlich besteht zwischen der Lehre Gabirol's und der Josefs die Übereinstimmung, daß sie den Willen ein „Geheimnis" nennen [5]).

Gabirol erklärt den Willen folgendermaßen: Der Wille ist, wenn man von seinem Wirken absieht, mit dem ersten Wesen identisch, verschieden vom ersten Wesen ist er nur, wenn man ihn in Verbindung mit seinem Wirken, d. h. der Verbindung von Materie und Form, betrachtet und zwar deshalb, weil er dann beim Beginn der Schöpfung eine Begrenzung erfahren hat [6]).

Der Wille durchdringt alles ohne Bewegung und wirkt alles ohne Zeit wegen seiner großen Kraft und Einheit [7]).

---

[1]) Frankel's Monatsschrift Bd. 3. S. 200.

[2]) a. a. O. S. 310. Anm. 156.

[3]) Von Empedocles überliefert uns Schahrastani (Übersetzung von Haarbrücker II, S. 91): „Er behauptete, daß der Schöpfer die Formen hervorgebracht habe, nicht nach Art eines entstandenen Willens, sondern derartig, daß er lediglich Ursache sei, indem er das Wissen und der Wille sei," d. h. also daß der Wille mit ihm eins sei. Ferner das. S. 127, wo eine Ansicht von Thales und Empedocles berichtet wird: „Die Form des Willens ist bei dem Hervorbringenden da, ehe er hervorbringe."

[4]) Vgl. Munk: Mélanges p. 3,1.

[5]) f. v. p. 46,13 magnum secretum und p. 47,4 secretum voluntatis; Mikrokosmos p. 52 Z. 25 סוד דק.

[6]) M'kor chajim V. §. 59. f. v. V. c. 37.

[7]) f. v. p. 219,8.

Josef hebt aus dieser Erörterung zwei Punkte besonders heraus. „Gott hat die Welt mit seinem Willen zeitlos geschaffen; der Wille ist mit Gott identisch — ganz wie Gabirol erklärt [1]).

Wenn aber Gabirol den Willen als ein Mittleres zwischen Gott und der dem Willen entströmten Form bezeichnet [2]), so kann dies Josef deshalb nicht annehmen, weil er von seinem orthodoxen Standpunkt aus ein „Mittleres" nicht rechtfertigen kann.

Für Josef ist es auch belanglos, daß der Wille ohne Bewegung alles durchdringt und zuletzt noch zur Bewegung wird; er scheidet diese Ansicht aus, wie wir denn überhaupt finden, daß er das Prinzip der Bewegung — auf das Gabirol so großes Gewicht legt — consequent aus seiner Philosophie verbannt hat.

Vielleicht will Josef diese Verschiedenheit seiner Meinung begründen, wenn er sagt [3]): „Der Wille fällt mit Gott durchaus (מכל צד von jeder Seite, d. h. sei es, daß wir ihn an sich, oder als wirkendes Prinzip betrachten) zusammen, er ist keineswegs etwas anderes als Gott." Und ferner [4]): „Zwischen Gott und dem Geschaffenen giebt es weder Zeit noch Raum, noch irgend ein Verhältnis".

§. 10.

Emanation und Mittelsubstanzen.

In der neuplatonischen Philosophie [5]) hat die Lehre von der Emanation eine ganz hervorragende Bedeutung. Auch von den Arabern, z. B. von Alfarabi [6]) und Ibn Sina [7]), wurde sie frühzeitig angenommen. Bei den l. Brüdern spielte sie eine wichtige Rolle — alle ihre Schriften handeln von ihr.

---

[1]) Wir erörtern die Lehre Gabirol's nur, soweit sie für den Vergleich mit Josefs Mikrokosmos in betracht kommt.

[2]) Siehe Guttmann S. 196 und S. 252.

[3]) Mikrokosmos p. 52.

[4]) ebdas.

[5]) vgl. Zeller ³III b. S. 506 ff.

[6]) Ritter: Geschichte der christ. Philosophie S. 8.

[7]) Das. S. 22, 23.

Auch bei den spanischen Juden muß diese Lehre sehr verbreitet gewesen sein. Die Art und Weise, wie Gabirol ohne Darlegung und Begründung sie als bekannt voraussetzt, rechtfertigt die Ansicht Munk's [1]), daß diese Lehre eine ausgedehnte Verbreitung in Spanien gefunden hat.

Josef stellt sich zur Emanation sehr zurückhaltend; aus den wenigen Andeutungen, die wir im Mikrokosmos finden, könnte man eher schließen, daß er dieser Lehre seine Zustimmung nur sehr bedingt giebt.

Nur an zwei [2]) Stellen, die aber in enger Beziehung zu einander stehen, spricht er von einer Emanation. „Die Vernunft geht aus der Schöpferschaft Gottes unmittelbar hervor. Die Substanz ihrer Welt ist das reine Licht und der lautere Strahl. Gott verlieh der Vernunft Unendlichkeit und Vollkommenheit. Würde er einen Augenblick aufhören, seine Güte auf die Welt ausströmen zu lassen (להשפיע), so sänke sie in ihr Nichts zurück."

Es ist consequent von Josef gedacht, wenn er die Emanation bei der Vernunft nunmehr still stehen läßt; denn die l. Brüder lassen von der Vernunft einen Erguß auf die Allseele [3]) und von dieser auf die Urmaterie ausgehen. Da Josef nämlich eine Urmaterie nirgends erwähnt, mithin auch wohl nicht gelehrt hat [4]), so konnte er füglich die Emanation nicht bei ihr enden lassen. Sie steht daher schon bei der Vernunft still.

Jedenfalls ersehen wir daraus, daß Josef wohl die Lehre von der Emanation gekannt, indes wenig benutzt hat. Ich bemerke, daß ich das Wort Emanation hier in dem weiteren Sinne gebrauche, in dem es auch eine Emanation „der Kraft nach" — wie bei den Neuplatonikern allgemein — bedeutet.

Was Josefs Ansicht hinsichtlich der sog. Mittelsubstanzen anlangt, so läßt sich aus den wenigen Stellen deutlich erkennen, daß er ein entschiedener Gegner der Annahme derselben ist.

Bei der Behandlung der animalischen Seele haben wir bereits darauf hingewiesen, daß er dieselbe als ein Mittleres

---

[1]) Mélanges 260.

[2]) p. 37 u. 40.

[3]) Weltseele S. 24.

[4]) S. S. 46.

zwischen Seele und Leib — wie es Gabirol thut — nicht erwähnt[1]).

Nur an einer Stelle[2]) giebt er seinen Standpunkt klar zu erkennen. Die zweimalige, kurz auf einander folgende Wiederholung des Ausdrucks (בלי אמצעות ohne Mittelsubstanzen) scheint eine Polemik gegen Gabirol zu sein, der ja auf die Annahme der Mittelsubstanzen so außerordentlich viel Gewicht legt[3]).

Josef sagt nämlich: Weil der Schöpfer die intelligible Welt ohne Mittelsubstanzen geschaffen hat und ihr Vollkommenheit auf einmal gegeben hat und auf sie das wahre Licht ohne Mittel ausströmen läßt, darum trifft sie keine Veränderung und kein Mangel; sie hat auch kein Bedürfen, wie z. B. der Körper, der des Raumes, der Zeit und aller Accidentien bedarf."

Josef begründet seinen Standpunkt nicht; jedoch läßt sich wohl annehmen, daß er aus religiösen Gründen einer Annahme von Mittelsubstanzen seine Zustimmung versagt habe, da eine solche möglicherweise einen Zweifel an der Allmacht Gottes aufkommen lassen konnte.

---

1) Siehe auch „Die Lehre vom Willen".

2) p. 40.

3) Im dritten Tractate führt Gabirol eine Unmenge Beweise für dieselben an. Auch die l. Brüder kennen die Mittelsubstanzen. Vgl. Weltseele p. 26 und sonst.

Namen-Register.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT III.

DR. GEORG BÜLOW, DES DOMINICUS GUNDISSALINUS SCHRIFT *VON DER UNSTERBLICHKEIT DER SEELE*, HERAUSGEGEBEN UND PHILOSOPHIEGESCHICHTLICH UNTERSUCHT. NEBST EINEM ANHANGE, ENTHALTEND DIE ABHANDLUNG DES WILHELM VON PARIS (AUVERGNE) *DE IMMORTALITATE ANIMAE.*

MÜNSTER 1897.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DES

DOMINICUS GUNDISSALINUS

SCHRIFT

VON DER UNSTERBLICHKEIT DER SEELE.

HERAUSGEGEBEN
UND PHILOSOPHIEGESCHICHTLICH UNTERSUCHT

VON

DR. GEORG BÜLOW.

NEBST EINEM ANHANGE, ENTHALTEND DIE ABHANDLUNG DES WILHELM VON PARIS (AUVERGNE) *DE IMMORTALITATE ANIMAE.*

MÜNSTER 1897.
DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

HERRN PROFESSOR DR. CLEMENS BAEUMKER

IN

VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

Inhaltsangabe.

GUNDISSALINUS

DE IMMORTALITATE ANIMAE.

Nosse debes ex aliis, quod quatuor modis humanis consulitur erroribus. Et primo quidem sensu per experientiam, secundo poena per legem, tertio philosophia per probationem, quarto diuinitus per prophetiam et reuelationem. In quo apparet, quam noxium et quam perniciosum diuina bonitas reputauerit errorem animarum humanarum circa se ipsas, et maxime illum, qui est de immortalitate naturali illarum, quoniam destruit fundamentum honestatis et religionis totius. Quid enim restat diffidentibus de immortalitate sua animabus, cum nulla sit eis spes uitae alterius et ideo nulla obtinendae uerae felicitatis fiducia, nisi omnium prostitutio uitiorum? Et ipsa honestas quid aliud eis quam dementia reputabitur? Dum enim se uident fraudari praesentibus et alia non exspectant, nullo modo eis suaderi poterit, quod aliud sit honestatis persuasio quam imperitorum de-

---

Codices: *P*: *Parisinus bibliothecae nationalis lat.* 16613, *s. XIII.* — *M*: *Parisinus bibliothecae nationalis lat.* 14988, *s. XIII.* — *N*: *Parisinus bibliothecae nationalis lat.* 14887, *s. XIV.* — *C*: *Carnotensis bibliothecae publicae* 377, *s. XIV.*

1—2 Gondissalinus de immortalitate animae *P* de immortalitate animae (*om* Gondissalinus) *N om MC* 3 quod] quia *M* 3—4 consuliter *N* 5 per probationem] per reprobationem *C om N* 8 humanarum animarum *CN* 9 illarum] illatum *CN* 10 quod *CN* *Post* restat *add.* de *CN* 11 diffidentibus *om P lacuna hiante* nulla] in illa *CN* eis *om CN* 12 ideo *om CN* obstinendae *M* fiducia *om PN* 13 nisi] ubi *P* 14 enim *om P* uident se *M* 15 aliam *PC* eis *om CN* 16 poteritis *C* aliud sit *om CN* imperitorum] imperatorum *P*

ceptio, et ipsa laudabilium morum professio deceptorum deliramentum. Ex quo rerum humanarum intolerabilis perturbatio, uitae omnimoda confusio et — extremum malorum omnium — creatoris exhonoratio necessario consequuntur. Merito igitur tam noxio errori tot medicamenta opposuit diuina miseratio, ut lex per poenas medeatur contumacibus et philosophia per probationes ignorantibus et prophetia per reuelationem diuinam auctoritatem uenerari uolentibus; sensus quoque experiri cupientibus, non solum testimonio accepto a resurgentibus et ab altera uita redeuntibus, sed ab ipsis animabus suis se ipsas et a corpore et ab aliis abstrahere uolentibus et ad semetipsas se colligentibus. Hae enim indubitanter sentiunt se nihil habere cum morte et seorsum se esse a regione mortis; agnoscunt etiam continuitatem suam ad fontem uitae et nihil esse interponibile sibi et fonti uitae, quod fluxum uitae super illas impediat et auertat. Sed ista experientia animabus in sensibilia effusis atque dispersis et in corporibus propriis incarceratis est impossibilis. Qualiter autem huic errori philosophia probationibus occurrat, docere in praesenti temptabimus.

Et iam nosti ex doctrina logices, quod syllogismus non est demonstratio, nisi cum fuerit ex propriis. Transcendentia enim et extranea cum aptata fuerint conclusioni, cuius certitudo nobis quaeritur, aptata inquam complexione et ordinatione syllogistica, non facient nobis scientiam demonstratiuam.

2 intollerabilis *PCN* 3 confessio *P* extremum] exterminum *C* 4 creatorum ex honestate *CN* necessario *om PCN* consequitur *N* 5 tam] causa *P* apposuit *P* 6 et philosophia] philosophiaque *CN* 7 ignorantibus *om M* 8 authoritatem *P* uenerari] honorari *N* quoque] quo *PN* 9 a *om M* 11 abstragere *N* ualentibus *M* et *om N* semet] se *CN* 13 regione] rectione *C* etiam] et *N* 14 esse] est *P* 15 fonte *N* uitae *om M* quod] cum quod *CN* fluxum] fluxit *P* uitae *om P* 16 in sensibilia] in ista sensibilia *P* in sensibilibus *CN* 17 et *om CN* 18 Qualiter] Quomodo *M* autem] ad *C* ergo *M* 19 praesentibus *CN* 20 Et] Nunc *C* Aut *N* ex] de *CN* logicae *CN* non *om PN* 21 cum] causa *C* ex] quod *P* Trascencia *C* enim] cui *P* 22 aptata] apptata *P* fuerit *P* conclusionem *CN* cuius *om N* 23 nobis quaeritur aptata *om CN* aptata] apptata *P* ordinatione] ordine *P* 24 faciant *CN* faciunt *P*

Huiusmodi tamen syllogismis imperitia et defectus et cognoscendae quoquo modo ueritatis auiditas cogit nos esse contentos.

Propter quod iustitiam creatoris et iudicium futurum radicem probationis immortalitatis animae humanae non nos primi sed ante nos alii posuerunt, si quidem, si anima humana post uitam istam non uiueret, uane hic et frustra deo seruiretur, cum in uita ista dei cultus et religio plurimum sui tormentum habeat et afflictionem, et post uitam istam nulla sit futura eius remuneratio, quia neque uita est animae humanae post uitam istam. Secundum hoc utilius etiam esset animae humanae negare deum omnino et omni uanitati et uoluptati se prostituere, quam sancte ac iuste uiuere et creatorem debita honorificentia et deuotione colere. Si enim curat deus cultores et ueneratores suos, ubi eius potentia, cum nec in uita ista propter hoc sit eis nisi deterius, nec in alia sit eis melius, cum alia non sit futura post istam? Si autem non curat, ubi sapientia eius aut bonitas? Aut enim ignorare, aut non amare uidebitur amatores suos et ueneratores; quorum alterum destruit eius sapientiam, alterum uero bonitatem. Haec est igitur radix, per quam conati sumus aliquando ostendere animae humanae uitam esse post istam.

Alia radix erat nobis ipsa dei iustitia, qua posita necesse est futurum esse iudicium, quoniam in hac uita nec mali recipiunt, quod merentur, nec boni, quia et malis hic bene est et bonis male. Vbi ergo iustitia dei, cum utrique contraria meritis suis recipiant in hac uita, si post uitam istam non est iudicium, quod utique non est, si non uita est post istam?

---

1 sillogismorum *CN* 2 quoque *NC* modo *om CN* 3 *post* quod *add* prima radix quod *CN* iustitia *CN* 7 cultus dei *CN* et *om CN* 8 et *ante* afflictionem *om CN* 8—9 uitam . . . post *om C* 9 est uita *M* humanam *P* uitam uitam *C* istam uitam *N* 10 *post* utilius *add* est *P* etiam *om CN* 11 uoluntati et uanitati *P* uanitate et uanitati *N* 12 ac] et *CN* honorificia *P* 13 enim] ei *P* *ante* curat *add* non *CN* 14 cum] est *P* nec] uero *P* *ante* sit *add* non *N* 15 nec] naturae *P* melius sit eis *CN* 16 aut] ac *CN* 20 humanae *om CN* 24 et] nec *N* 24—25 bonis hic male et malis bene (*omisso* est) *CN* 25 uterque *CN* 26 istam uitam *CN* uitam *om M* non] nec *M* 27 si . . . istam] post istam uitam si uita est alia (*deest* non) *CN*

Tertia autem radice ad id ipsum uti solebamus, quae ista est. Omnis iustitia exit in iudicium, quam nec ignorantia meritorum nec difficultas aliqua aut impossibilitas retributionis prohibet. Iustitiam autem diuinam aliquo istorum prohiberi uel impediri impossibile est. In iudicium igitur illam exire necesse est. Et in hac uita non exit, ut assensu dictorum exemplorum accipimus. Exibit igitur post hanc; et ita erit una uita post hanc.

Hac etiam quarta radice uti consueuimus, hac uidelicet, quia sapientissimus ac benignissimus deus aliquid melius prouidit electis suis quam uita ista habeat, cum ipsa sapientia duce quicquid habet uita ista et ipsam etiam uitam contemnant; qua propter sapientes maxime inuenirentur erronei et ipsa sapientia duce deceptissimi, cum totum bonum suum hic contemnerent et abicerent; soli uero mali sapienter hic uiuerent et caute agerent, cum soli bonum suum hic quaererent. Restat igitur, ut aliquid melius quam habeat uita ista electis suis et cultoribus deus prouiderit; et hoc non in uita ista, quoniam nihil melius est in uita ista, quam habeat uita ista. In alia igitur; et ita est uita praeter istam, saltem animabus bonorum. Quare et animabus malorum, quoniam si nihil deterius praeparauit deus animabus malorum, quam habeat uita ista, tunc non solum impune mali sunt, sed etiam bono suo mali sunt, et ex malitia sua est eis melius; quod diuinae bonitatis aequitas qualiter sustinebit?

Nunc autem ex propriis immortalitatem eius astruere temptabimus.

---

1 autem] etiam *M* 1—2 est ista *CN* 6 ut] nisi *C* asensu *M* 7 accepimus *CN* una *om M* 8 consueuimus] consuemus *P* solemus *CN* 10 habeat uita ista *P* 10—12 cum . . . sapientes] aut non; si non: ergo per sapientiam ipsam decepti sunt et *CN* 12 inuenientur *P* ipsa sapientia] ipsa (*om* sapientia) *P* sapientia (*om* ipsa) *CN* 13 cum] est *P* bonum suum hic] suum *om P* hic *om CNM* 14 abicerent] abicierent *P* et] uel *CN* 15 soli *om P* hic *om CN* 16 ista uita *CN* electis] clericis *P* 17 quoniam] quorum *P* 18 alia] aliqua *P* 19 animarum bonarum *CN* 19—20 Quare . . . malorum *om CN* 20 quoniam] quare *CN* si *om CN* *post* deus *add* et *CN* 22 etiam] esse *N* 23 est] ex *N* quod] quam *N* 25 Nunc] Que *P* eius *om CN*

Primum igitur ordinabimus radices, quas a philosophis accepimus. Quarum una haec est.

Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, nec eius essentia pendet ex corpore. Liberiorem enim a corpore necesse est esse essentiam quam operationem cuiuscunque substantiae. Quia ergo operatio animae humanae, id est eius quod est in anima humana subtilissimum ac nobilissimum, scilicet quo brutis antecellimus, non pendet ex corpore, sicut est operatio uirtutis intellectiuae, manifestum est, quod eius essentia non pendet ex corpore. Est igitur separabilis a corpore naturaliter et uiuens praeter corpus ac sine corpore.

Amplius, iuxta eandem rationem. Omnis uirtus, cuius operatio impeditur a corpore, eius esse uel essentia non pendet ex corpore. Palam autem est uirtutem intellectiuam huiusmodi esse, quia, quanto magis corpori se miscuerit aut immerserit, tanto eius intelligere erit obscurius, obtusius et tardius et erroribus admixtius; quanto autem a corpore amplius se elongauerit et abstraxerit, tanto erit acutius, clarius, uelocius et ab erroribus liberius. Elongationem autem spiritualem, non corporalem, hic accipimus, et approximationem similiter, quae est sollicitudo et amor corporis et eorum, quae corporis sunt; de quibus manifestum est, quod immergunt et obscurant intellectum, contraria uero liberant et clarificant ipsum; et ista sunt sicut praesentia corporis et attactus eius apud intellectum. Essentia igitur intellectus non pendet ex corpore, cum eius operatio propria impediatur ab illo et per illud.

Amplius. Si essentia intellectus pendet ex corpore, debet, ut confortatio sequatur confortationem et debilitatio debilitationem. Nos autem e contrario totum uidemus, quia debilitatio

2 est *om* *CN* 4 enim *om* *CN* 5 esse *om* *P* 6 ergo] igitur *M* 7 *post* humana *add* est *P* 7—8 scilicet] id est *P* 8 antecellimus] antetollimus *CN* 10 ex] a *CN* 11 ac] aut *CN* 12 rationem] radicem *M* 13 pendet] dependet *CN* 14 ex] a *P* 16 intelligere] intellectus *CN* et] aut *C* 17 amplius] magis *CN* 22 intellectum] intellectibus *CN* 24 attactus] actus *P* attractus *CN* 24—25 intellectus] intellectualis *CN* 25 pendet] dependet *CN* 26 ab] ex *C* et *om* *C* 27 ex] a *CN* debet] sequitur *in margine* *M* 28 sequatur] consequatur *P* *post* sequatur *add* ad *M* 28—29 debilitationem] debilitatio *CN* 28 *post* debilitatio *add* ad *M* 29 uidemus totum *CN*

corporis est in senectute et uigor uirtutis intellectiuae tunc maximus, et intellectus ex omnibus modis suis tunc fortissimus; ex quo manifeste apparet uirtutem intellectiuam in senectute iuuenescere.

Amplius. Omne mortale sua ipsa duratione paulatim debilitatur et deficit, donec deueniat ad defectum ultimum, qui est mors. Virtus autem intellectiua sua ipsa duratione proficit et inualescit, ut quanto fuerit diuturnior et antiquior, tanto sit ex omnibus modis suis fortior. Virtus igitur intellectiua immortalis est, et ipsam non solum non posse senescere duratione aut defectui approximare, immo de duratione ipsa eam iuuenescere et a defectu et morte amplius elongari manifestum est. In quo simul apparet diuersitas inter uirtutem animalem et uirtutem intellectiuam, quoniam uirtus animalis, tanquam pendens ex corpore, sequitur dispositiones illius — scilicet quia eo confortato confortatur et uigorato uigoratur et debilitato debilitatur et deficiente deficit, in quantum est uirtus animalis, et cessant operationes eius animales ex toto —, uirtus autem intellectiua e contrario se habet ad corpus in hoc. Si quis autem obiecerit, quod uirtus intellectiua impeditur et debilitatur, cum impeditur et debilitatur corpus, sicut in aegrotantibus, ut in freneticis, maniacis et melancholicis et quolibet alio modo mente alienatis: respondemus, quia aliud est impedimentum et laesio, aliud occupatio. Non enim dicimus, quod uisus uel auditus exterior laedat uel impediat intellectum; sed occupat mentem humanam re uera, ut hora illa non uacet intellectiuae operationi, quia per

1 tunc *om P* 2 suis *om CN* 5 ipsius duratione *P* duratione ipsa *C*. *Cf. 22, 13*; *28, 23* 6 defficit *C* deueniat] ueniet *CN* ueniat *M* deffectum *C* 9 Virtus intellectiua 'igitur *C* 10 posse] possibile *P* solum *N* aut] et *N* 10—11 defectui approximare immo] decrepmaxi|||mīmo *(una littera erasa) P* 11 aproximare *C* immo] sed *corr ex* immo *M* eam] ipsam *CNM* 12 a defectu] a deffectu *C* ad efectum *M* est manifestum *CN* 13 simul] similis *PNM* 15 eo *om P* 16 confortatur *om PCN* *ante* uigorato *add* eo *CN* debilitato *om P* 16—17 defficiente defficit *C* 17 et *om CN* 17—18 eius operationes *CN* 20 quod] quia *NM* 20—21 cum impeditur et debilitatur *om CN* 21 corpus] per corpus *CN* *post* aegrotantibus *add in margine* uidemus *M* ut] sicut *P* 22 maniacis] daemoniacis *PCM* 23 quia] quod *P* est aliud *CN* 26 non *om P* uacet illa hora *CN* quia] qua *MCN*

uisum uel auditum ad forinseca particularia trahitur, sicut est et in laborantibus huiusmodi passionibus. Passiones enim huiusmodi sunt sicut somnia fixa et adhaerentia propter infectiones inseparabiles aut non facile separabiles. Quemadmodum igitur somnia mentem tenent uel animam circa phantasmata occupatam et alligatam, sic istae alienationes; essentiam uero uirtutis intellectiuae non laedunt omnino, sed eius operationem, quemadmodum occupatio, impediunt. Et hoc apparet, quia liberata perfecte et sanata uirtute animali et expurgata penitus infectione huiusmodi uirtus intellectiua, tanquam in essentia sua nihil passa laesionis, ad proprias operationes reuertitur, et in his ipsis turbationibus et alienationibus ad diuinationes et diuinas reuelationes quodam modo uelut a corpore soluta et expedita erumpit. Certum autem est, quia diuinatio et reuelatio fortissimae ac nobilissimae operationes uirtutis intellectiuae sunt, dum est in corpore; et ad illas maxime inualescit maximis impedimentis et laesionibus corporis. Et haec est causa, propter quam illuminatio seu reuelatio prophetalis uix aduenit, nisi cum magna debilitatione corporis, sicut est extasis; et inde est quod extasim raptum usus nominat. Manifestum igitur est ex his, quod nobilissima operatio ac fortissima uirtutis intellectiuae, quae prophetia uel reuelatio est, tunc maxime uiget, cum corpus infirmissimum est, sicut in extasi et raptu palam est. Haec autem maxima eius separatio a corpore, dum est in corpore. In omnimoda igitur separatione a corpore, quae mors est, omnimodo uiget.

Amplius. In omnimoda sui coniunctione ad corpus, quae est omnimoda sollicitudo eius ad ipsum et omnimodus amor,

---

2 3 huiusmodi enim *C* enim *om N* 3 fixi *CN* 4 non] si *P* igitur] enim *CN* 5—6 occupatam et alligatam] occupatiua et alligatiua *NM* 6 uero *om P* 7 sed] secundum *CN* operatione *P* 8 Et] ex *CN* quia] quod *N* 10 sua *om P* 11 in *om CN* his] hoc *C* 12 turbationibus] perturbationibus *CN* 13 uelut *om CN* a corpore *om CN* *ante* soluta *add* ad modicum *M* 14 *ante* erumpit *add* et *N* quia] quod *CN* et] aut *C* 17 haec] hoc *N* est *om P* 19 magna] maxima *P* et inde est quod] tantum quod *P* *post* quod *add* in *CN* 20 est igitur *CN* 22 *post* uel *add* diuina *M* 24 eius] est *M* In] Et *N* 25 est mors *CN* omnimode *CN* 26 uiget *in margine M* 27 coniunctione sui *P* corpora *P* 28 solicitudo *P*

omnimodo absorbetur intellectiuae uirtutis propria operatio. A contrariis igitur in omnimoda separatione sui a corpore omnimodo confortabitur et reuigorabitur eius operatio. Et haec separatio in morte est, uel potius mors ipsa. Impossibile autem est uigorari operationem uirtutis cum laesione essentiae ipsius. Non laeditur ergo ullo modo essentia uirtutis intellectiuae ex morte corporis. Huius autem indicia manifesta sunt in raptu uel extasi uel somno et aegritudinibus, quae alienationes operantur, ut diximus, et in uicinitate mortis, ubi plerumque diuinationes et uisiones et futurorum praedictiones factas non dubitamus. Recte autem philosophantium et ueritatem perscrutari quaerentium est non solum principia et radices demonstrationum ponere, sed etiam indicia et signa adicere.

Alia etiam radix apud philosophos inuenitur, haec scilicet.

Omnis substantia, cuius forma non est corruptibilis, incorruptibilis est. Et omnis substantia intelligens est huiusmodi, quoniam solae formae materiales corruptibiles sunt; nullam autem formarum materialium habet ut suam, id est naturalem uel essentialem, quaecunque substantia intelligens. Et hoc est, quoniam omnium huiusmodi substantia formarum similitudines recipit; quemadmodum oculus nullum habet colorem in ea parte sui, ubi omnium colorum similitudines recipit, et gustus nullum saporem, ubi omnium saporum similitudines recipit. Alioquin nec iste, nec ille suorum sensatorum similitudines reciperet nec ab illis esset passibilis, cum album ab albo passibile non sit nec similitudinem eius ullo modo ualeat recipere.

---

1 operatio propria *P* 2 omnimoda . . . corpore *om CN* sui separatione *M* 3 reuigorabitur] rememorabitur *P* 4—5 est autem *P* 5 *post* ipsius *add* cuius est uirtus *CN* 6 ullo] nullo *N* 7 indicia] iudicia *C* sunt manifesta *P* 8 uel—uel] et—et *CNM* 9 ubi] ut *P* plerumque] *litterae quae in C depictae sunt, legi non possunt*; plurimum *N* 10 et *(post* uisiones) *om M* praedicationes *PCN* 11 Recte autem] Et recte *P* philosophantium] prophetantium *PCN* et *om M* 12 quaerentium] uolentium *CN* 13 adicere] adducere *CN* 14 inuenitur] iubentur *C* 15 corruptibilis non est *CN* 15—16 est incorruptibilis *N* 18 materialium] naturalium *P* 19 intelligens substantia *CN* 20 substantia *addidi ex Guilelmo*; *om PMCN* 22 omnium *om CN* 23 omnium saporem *N* 24 sensatorum suorum *CN* 24—25 recipit *C* 26 ullo] nullo *CN* ualeat] ualet *P*

Si enim illam reciperet, duae albedines inuenirentur in eadem superficie, cum impressio albedinis in album non posset esse nisi albedo. Quia igitur sola forma materialis est corruptibilis, et illam non potest habere naturalem aut essentialem substantia intelligens, manifestum est substantiam intelligentem incorruptibilem esse, cum eius forma essentialis incorruptibilis sit. Et hoc quidem ipsi tanquam certo et probato utuntur, quia omnem generationem et corruptionem omnemque conflictum contrariorum in materia et circa materiam esse certissimum est, et quoniam in immaterialibus non est contrarietas et ideo neque conflictus; propter quod nec generatio nec corruptio, quoniam generatio et corruptio ex conflictu sunt ubique contrariorum inuicem agentium et patientium; et quia actiones huiusmodi omnes et passiones per contactum sunt, contactum autem in solis materialibus et in solis corporibus esse necesse est.

Quod si quis quaerat de anima animali siue brutali, an immaterialis forma ipsa sit, oportet respondere, quod materialium formarum duae sunt maneries: una, quae totaliter innititur et incumbit materiae suae et non regit nec sustinet eam ullo modo, sed sustinetur ab ea, et haec est forma proprie corporalis; alia, cui potius innititur sua materia et sustinetur et regitur ab ea. Verumtamen non est operatio huius formae nisi in materia sua et per eam; et ideo apparet eius essentiam pendere ex materia sua, cum omnis eius operatio ex illa pendeat,

1 Si enim] Sed cum *P* 2 impressio] impressioni *P* in albis *P* posset] possit *M* *post* posset *add* albedo *N* 3 albedo *om N* solum forma *P* forma sola *C* 4—5 substantia intelligens *om P* 6 Et] Ex *P* 7 quidam *N* ipsi] ipsa *P*. *Dicit philosophos quos supra p. 8, 14 laudauerat* 9 certissimum est *om M* 10 immaterialibus] innaturalibus *P* neque] non *CN* 11 quod] hoc *CN* nec] neque *P* nec] et *P* neque *CN* quoniam] quae *CN* 11—12 generatio et corruptio *om CN* 13 quia] quoniam *CN* huiusmodi] eiusmodi *C* 14 sunt per contractum *N* sunt per contractum contactum *C* 15 esse] est *N* 16 Quod si aliquis *P* Quia si quis *C* animali] animalis *CN* siue] an *CN* 17 immaterialis] materialis *M* *post* oportet *add* eos *M* quod] quia *M* 17—18 formarum materialium *P* 18 totaliter] totali *M* innititur] immittitur *CN* 19 nec] neque *CNM* 20 est *om CN* corporalis] corpori immittitur *CN* 21 innititur *om CN* 22 *post* formae *add* primae *CN* 23 sua materia *P* essentia *PM*

et cum eius essentia extra materiam suam esset otiosa et inutilis. Hoc igitur modo forma materialis est anima brutalis et uegetabilis, hoc est ex materia sua pendens et quantum ad esse et quantum ad operari. Et est destructione suae materiae destructibilis, quem ad modum liquor, qui seruatur in uase, destructione uasis destruitur, et ignis in lignis; licet istae similitudines multum dissimiles sint ei, propter quod inducuntur.

Anima etiam huiusmodi non est receptibilis formarum materialium omnium, quoniam non est receptibilis uniuersalium, et forte proprie non nisi sensibilium. Aestimatiua enim uirtus, quae procul dubio in huiusmodi anima est, forte proprie nullam nisi sensibilem recipit. „Proprie" diximus, quia nullum proprium uidetur aestimabile brutis nisi sensibile nocumentum aut commodum, circa quae duo uirtus aestimatiua brutorum maxime uersatur.

Sed qualiter certum faciunt, quod in immaterialibus non sit immaterialis corruptio, cum passiones et dolores immateriales inueniantur apud ea, sicut ira, inuidia, odium, erubescentia, quae omnia non solum passiones sunt et dolores, sed etiam tormenta grauissima? Si autem apud illa inueniuntur dolores et tormenta, quomodo non defectus et mors? Qualiter enim erit dolor et tormentum sine laesione? Si autem laesio ibi est, erit et uenire ad defectum, quoniam causa, quae magis dolere faciet, magis laedet. Quia igitur quantumlibet contingit causam doloris augeri, finita autem uidetur ad patiendum omnis uirtus, quae laesibilis est: erit igitur uenire ad extremum laesionis; hoc autem est defectus et mors.

In quo dicimus, quia dolor aequiuoce dicitur. Alio enim modo dolere dicitur uulneratus, alio modo damnificatus; et al-

---

1 ociosa esset *M* 2 igitur] ergo *CN* 3 *ante* hoc *add* et *CN* 4 operari] opera *P* est] cum *PCN* 6 istae] illae *M* 7 dissimules *C* 10 non nisi] non *om PCN* nec *Guil.* 11 in *om CN* 12 proprie] proprium *P* 16 in immaterialibus] in materialibus *PCN* 17 immaterialis] materialis *CN* 18 ea] eam *CN* inuidia *om P* 19 *ante* et *add* sed *MCN* sed] et *CN* etiam *om PCN* 20 illa] illam *CN* inueniantur *PCN* 21 enim] autem *PMCN* 23 causa] eam *M* magis *om C* 24 quantum licet *P* 26 est laesibilis *CN* 27 defectus] deffectus *C* 28 diximus *C* quia] quod *C* aequiuoce] aequitate *N* enim *om N* 29 dicitur dolere *P* doctrine dicitur *C* damnificatus] dapnificatus *P* dampnificatus *CNM*

terius modi longe est unitas uel unio inter amatorem et amatum, alterius modi inter partes continui. Si autem unitas aequiuoca siue ligatio, erit et diuisio aequiuoca. Quotiens enim alterum oppositorum dicitur, totiens et reliquum dici necesse est. Similiter et laesio aequiuoce hinc et inde dicitur; et altera essentialis, et altera non. Altera enim in essentia sua laeditur, altera non, sed, ut usualiter dicitur, in re sua forinseca. Et inde est, quod, quemadmodum ipsa rei huiusmodi laesio uel destructio non attingit essentiam possessoris, sic nec dolor huiusmodi essentialis; et ideo nec laesionem nec defectum essentialem inducit. Nos autem in sequentibus faciemus sciri, quia nulla affectio seu passio huiusmodi defectionem essentialem per se inducere potest. Quod ideo dicimus, quia nihil prohibet in anima animali passionem huiusmodi adeo uehementem fieri, ut inde sequatur mors corporis et ex consequenti defectio animae brutalis; quod et de humana similiter accideret, si eius essentia ex essentia sui corporis dependeret. Nunc ergo in tantum hoc sit determinatum, donec ad illa, quae diximus, ueniamus.

Et haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele scilicet et sequacibus eius. Radices autem et probationes Platonis praeterimus, quoniam nec fidem intelligentibus de immortalitate animarum nostrarum faciunt, et omnibus animarum speciebus communes sunt, ita ut etiam in animam brutalem et uegetabilem extendantur, de quibus manifestum, quod earum esse post corpora et extra corpora otiosum esset et omnino inutile. Omne autem otiosum et inutile non solum inutiliter quaeritur, sed

2—3 siue ligatio aequiuoca *CN* 4 dicitur *om CN* 5 aequiuoce] equitate *N* 8 laesio *om CN* 9 possessoris] possessionis *M* 10 laesione *N* defectui *N* 11 quia] quod *P* 12 seu] uel *P* 13 quia] quod *CN* 15 corporis mors *C* et *om CN* 16 *post* similiter *add* causam quam ponit seruiendi in omnibus aequalis est; in omnibus uidelicet similiter *CN*; *quae uerba glossae instar antea in margine posita in textum irrepsisse apparet* 17 sui corporis *om C* dependeret] deppendaret *N* sit *om P* sit hoc *M* 19 omnia fere *P* philosophis] phisicis *M* 20 sequacibus] sequentibus *PCN* eius] suis *CN* et *om CN* 21 praeterimus] posterius *P* 22 omnibus] omnium *CN* 23 sunt *addidi ex Guil.* 24 extendantur] extendat et *CN* *post* manifestum *add* est *CN* esse earum *CN* 25 esset] esse *PCN* 26 et] est *CN* *post* inutile *add* et *CN*

etiam dispendiose, quoniam cum dispendio et iactura temporis, quo res utiles quaerendae sunt.

Redeamus autem et dicamus, quod nullus motus naturae naturaliter frustra est aut uane; et quia omne, quod naturaliter mouetur, non est naturali impossibilitate prohibitum a fine, ad quem mouetur — alioquin frustra et uane moueretur in illum —. Dicamus etiam, quia motus alii sunt corporales, alii spirituales; et quia timor est fuga spiritualis et spes insecutio spiritualis; et his attestantur motus cordis, qui sunt contractio et extensio, et motus corporis sensibiles, qui sunt fuga corporalis et insecutio corporalis. Et si quis dicere uoluerit, quod omnis motus est corporalis, quoniam motus est exitus de potentia ad actum continuus et non subitus, ut ait Aristoteles, et haec definitio non congruit, nisi motui corporali: homo erroneus et imbecillis est, impediens semet ipsum, dum rerum ueritatem negligit et contentione litigiosa nominum se inuoluit. Nos autem non intendimus hic per motum nisi dispositionem, quae per se uia est acquirendi aliquid; et ratio haec conuenit eis omnibus, quae nominauimus. Timor enim per se uia est acquirendi euasionem, et desiderium uia est secundum se acquirendi desideratum. Similiter fuga, siue sit spiritualis siue corporalis, uia est per se acquirendi effugium siue euasionem; et insecutio similiter uia est acquirendi assecutionem. Et quoniam acquiruntur spiritualia ut corporalia, necesse est, ut similiter, iuxta quod eis congruit, sint uiae acquirendi ea acquisitionibus suis; quae uiae cessant eis acquisitis, quemadmodum in acquisitione corporalium.

---

2 quo res] quaestiones *N* *ante* sunt *add* non *N* 3 Redeamus] Respondeamus *PCN* autem *om CN* motus] modus *P* naturae] nec *CN* 4 est *om P* quia] quod *CN* 5 in naturali *PCN* impossibilitate] possibilitate *N* *post* ad *add* finem *NC* 7 quia] quod *CN* *ante* spirituales *add* sunt *CN* est *om CN* 8 spes *om PCN* insecutio (insecutum *CN*) spiritualis et *om P* 9 extensio] extencio *N* sensibilis *CN* 11 quod *Guil.* quoniam *PMCN* 12 *ante* motus *add* omnis *P* continuus *om M* 13 et *om P* 14 est *om PM* 15 rerum *om CN* litigiosa *om CN* nominum] omnium *P* 16 *post* inuoluit *add in margine* quae dicuntur ignorat *M* autem] enim *M* 18 nominamus *PCN* 19 *post* uia est *add* per se *CN* acquirendi est *P* 20 sit *om M* 21 *ante* corporalis *add* sit *MN* est uia *CN* 22 et *om M* 24 quod] quoque *CN* *ante* uiae *add* eis *CN* 25 acquisitoribus *M* inquisitionibus *CN*

Reuertamur autem ad id, in quo eramus, et dicamus, quia omnis fuga naturalis est ad euasionem naturaliter possibilem, et omnis insecutio similiter; et omne naturaliter desideratum est naturaliter acquiri possibile. Alioquin natura frustra indidisset huiusmodi desiderium, quoniam otiosum esset et erroneum, cum esset in non-finem, immo in id, quod impossibile esset esse finem; et ita natura erraret in his, quae per se et naturaliter tantum operatur, quoniam omnis motus et omnis intentio in non-finem error est.

His igitur duabus radicibus positis consideremus propria desideria animae humanae, secundum quod humana est, hoc est secundum id, quod habet nobile, et quo excellit animam brutalem. Et uidemus, quod desiderium est ei uerae et integrae felicitatis et fuga uerae miseriae, hoc est timor illius et odium. Vide autem, ne motus animae animalis et animarum, quae stultitia innaturali et aduenticia iam obbrutuerunt, cogites, cum de solis naturalibus dispositionibus animae humanae secundum id, quod habet nobilius atque sublimius, hic intendamus. Quaerimus ergo, an sit huic nobili parti propria felicitas, an non. Cum enim pars animalis sua gaudia, suas libertates, suas securitates suamque oppositam omnimodo miseriam habeat, aut pars illa nobilis habet similiter congruentem sibi miseriam et felicitatem, aut non. Si non, ergo non erunt spiritualia et nobilia gaudia ceteraque bona sublimia. Et hoc non nisi puerilis ruditas et brutalis irrationalitas possunt delirare, quoniam

1 id] illud *C* 2—3 possibile *P* 4 est] et *CN* Alioquin] Aliter *CN* natura *om P* 4—5 indidisset] indisset *P* uidisset *C* 5 *ante* huiusmodi *add* rebus *M* 6 erroneum] caroneum *M* id] illud *C* 7 ita] ideo *N* natura] naturaliter *CN* in *om CN* 9 non in finem *CN* 10 consideremus] considerabimus *CN* 10-11 desideria propria *P* 11 *post* quod *add* anima *CN* 12 id] illud *C* habet *om P* 13 uidemus] uidebimus *CN* 15 autem ne motus] an ne motus *P* animarum] animalium *CN* *ante* quae *add* brutalium *CN* 16 aduenticia] inaduenticia *P* iam] animam *CN* obrutuerunt *P* obruerunt *CN* 17 dispositionibus naturalibus *CN* 18 hic] huius *P* 19 an huic sit nobili parti *CN* an sit huic parti nobili *P* 20 suas] suasque *CN* 20-21 securitates] seruitutes *PCN* 21 omnimodo] omnino *CN* habeat] habeant *N* aut] ut *PCN* 24 gaudia *om P* puerilis] principalis *CN* 25 *ante* irrationalitas *add* rationalitas *(linea infra ducta) N* delirare] deliberare *PCN* *Ad uocem* delirare *cf. p. 29, 9* deliratio

maioribus et nobilioribus magis congruit esse quam minoribus et ignobilioribus, et spiritualibus quam corporalibus. Erit etiam secundum hoc misera tantum pars ista nobilior et nullo modo beatificabilis, quoniam nulla uirtus beatificabilis aut perfectibilis nisi ex propriis. Huic autem secundum hoc non sunt bona propria, quoniam non sunt spiritualia et nobilitatem eius decentia. Ex eis autem, quae animali parti congruunt, impossibile est aliam uirtutem felicitari, quoniam neque gaudium siue delicia est nisi in conuenientibus, neque quies nisi in fine conuenienti, neque perfectio ex alienis, cum perfectio eorum tantum, quae potentialiter sunt apud perfectibilem, acquisitio sit. Hoc etiam contra sensum et experientiam nostram est, quoniam de corporalibus eruditi et sapientes non gaudent neque ex eis felicitari se omnino existimant, immo potius ea declinant, contemnunt, ut uilia, et fugiunt, ut noxia et suae felicitatis impeditiua.

Verum quoniam de istis philosophi morales nos expediuerunt, et a sensu accepimus potius ista, quae bona uocant insipienter insipientes amatores, possessores suos miseros efficere aut miseriam eorum augere: nolumus immorari diutius in declaratione huiusmodi, hac una declaratione, quantum ad instans propositum pertinet, contenti, uidelicet quia possessores rerum istarum corporalium aut amant eas, aut non amant. Si non, palam, quia oneri et afflictioni sunt eis et nulli gaudio; et ita non solum non addunt felicitati eorum, sed detrahunt. Si uero amant ea, per amorem igitur eis uniti et alligati sunt, et propter

---

1 maioribus] immortalibus *P* 2 ignobilibus *CN* 3 pars ista tantum *P* 4 beatificabilis] uerificabilis *CN* quoniam . . . . beatificabilis *om CN* 5 Haec *PCN* non] nisi *CN* 5—6 propria bona *CN* 8 est *om P* aliam] aliquam *PCN* siue] neque *P* sine *N* 9 nisi in] in non *PCN* nisi (*post* quies) *om P* 10 perfectio] perfecte *CN* alienis] aliis *CN* perfecto *N* 10—11 quae tantum *CN* 11 perfectibile *CN* 12 nostram] magnam *CN* est *om P* 13—14 se felicitari *M* 14 extimant *C* aestimant *P* 15 effugiunt *CN* 18 incipientes *CN* *ante* possessores *add* et *M* 19 nolimus *P* uolumus *N* 20 quantum *om P* quam tamen *N* 21 quia] quod *CN* 21—22 istarum rerum *P* 22 Si non] Si uero *CN* 23 quia] quoniam *CN* oneri] omni *PCN* et (*ante* afflictioni) *om CN* 24 non *om PC* 25 igitur] ergo *CN* eis] hic *CN* uniti] omni *CN* alligati] afflicti *P*

hoc oneri passionum, quibus illa subiacent, obnoxii. Amans enim et amatum necessario propter istam amoris unionem sic se habent, quoniam amato ipso patiente necessario compatitur amans, si passio huiusmodi ad ipsum per apprehensionem peruenerit. Hanc autem communionem, passionum scilicet, ipsimet amatores rerum huiusmodi usu sermonum suorum tristissimo confitentur, dicentes se destructos, adnihilatos, degrandinatos, uastatos, exustos, imminutos, cum res eorum aliquid horum passae fuerint. Palam igitur est, quoniam res huiusmodi tot miseriis amatores suos subiciunt, quot passionibus ipsae obnoxiae sunt. Si autem gaudia et alia commoda, quae ipsi ab illis sperant, tot et tanta essent, quot et quanta ista incommoda: tantum adderent felicitati, quantum miseriae, et e contrario. Idem igitur est, ac si non adderetur quantum ad utrumque. Cum igitur plura et maiora sint incommoda, palam est, quoniam miseriae tantum simpliciter addunt, et non felicitati. Manifestum etiam, quoniam applicatio ad inferiora et ignobiliora descensio est et depressio, non eleuatio; et quoniam per modum amoris est, qui est subiectio spontanea et seruitus, ut ipsa sit deterioratio eorum, quae sic applicantur ignobilioribus et inferioribus se. Omnis enim admixtio elongatio est ab altero extremorum; et ideo admixtio ista spiritualis, quae non nisi amor est, elongatio est indubitanter a nobilitate et bonitate et appropinquatio ad ultimum uilitatis et depressionis et ita miseriae.

Et quoniam de his alias locuti sumus et saepius loquemur, ponamus ea, quae recipit omnis sanus intellectus, et dicamus, quoniam, cum sensus habeat sensata sua et conuenientia sua, quorum coniuuctione

1 hoc] *om CN* oneri] enim *P* omni *CN* 2 enim] eum *P* 3 quoniam] quando *CN* compatitur] patitur *CN* 5 autem] dicimus *C* 5—6 ipsemet amator *C* ipsemet amatorum *N* 6 tristissima *P* tritissimo *M* 7 degrandinatos] degrnditos *P* degndinatos *M* degrāditos *C* degrandn̄tes *N*. *Vocabulum* degrandinare *a uoce* grandis *i. e.* magnus *deriuatum significat* rem aliquam magnitudine sua priuare *siue* minorem reddere 8 exustos *om CN* exutos *P* 9 est *om CN* 11 commoda] omnimoda *R* 12–13 adderent] additum *P* 14 adderentur *M* 15 maiora] minora *P* sint] sunt *CN* 16 *post* etiam *add* est *M* 17 discessio *N* et *om N* 18 quoniam] quantum *P* qui] quae *CN* 19 *ante* ut *add in marg. manus 2* necesse est *M* 22 admixtio *om N* est *om CN* elongatione *N* 25 loquamur *P* loquimur *M* 26—27 cum sensus] consensus *CN* sensus cum *P* 27 habeat] habet *CN* coniunctione] cognitione *PCN*

illuminatur, perficitur, delectatur, et generaliter omnis uirtus animalis, similiter necesse est, ut uirtus ista spiritualis nobilis habeat apprehensibilia sua et conuenientia nobilia, quorum apprehensione illuminetur, perficiatur, delectetur. Si enim ignobilioribus naturaliter de huiusmodi prouisum est, quanto magis nobiliora non neglexit natura? Non igitur absque illuminatiuis et perfectiuis et delectatiuis relicta sunt.

Amplius. Omne nobile magis natum est applicari nobilibus quam ignobilibus. Quod si haec uirtus non est nata applicari nisi ignobilibus istis temporalibus et caducis, omnino non erit nobilis, quoniam nihil est creatum propter ignobilius aut uilius se. Certum autem est, quod omnia haec uiliora sunt et ignobiliora. Non est ergo propter haec; et ideo non erit nata perfici per ea.

Amplius. Quod est nobilius, et eius perfectio nobilior; et quod sublimius, et eius perfectio sublimior; et quod spirituale, et eius perfectio spiritualis; et quod seorsum a corpore, et eius perfectio erit seorsum a corpore. Cum igitur ista uirtus et incorporalis et seorsum sit a corpore, ita scilicet, ut eius operatio nec sit per corpus nec pendens ex corpore: similiter eius perfectio nec erit per corpus nec pendens ex corpore; quare eius perfectio erit abstracta a corpore et non ex corpore nec per corpus nec pendens omnino ex corpore.

Amplius. Eius propria operatio in separatione a corpore et non ex corpore inualescit, sicut apparet in raptu et extasi. Inualescentia autem operationis, si ultima est, perfectio est ipsius uirtutis; si autem non est ultima, appropinquatio est ad

---

1 et *om CN* 3 nobilia] sua *C om N* quorum] quoniam *N* 4—5 ignobilioribus] ignorabilibus *P* ignobilibus *CN* 6 non *om P* neglexit] negligit *CN* illuminatiuis] illuminatis *CN* 7 et delectatiuis relicta sunt] relicta sunt et delectati sunt *P* et delectati sunt et delectatiuis relicta *CN* 8 Omne] Esse *PCN* natum *om CN* applicari est *N* 10 temporibus *N* *ante* omnino *add* et *CN* 13 ergo] igitur *CNM* haec] hoc *C* 15 quod] quoque *N* nobilius est *CN* est *om M* 16 et (*ante* eius) *om CNM* 17 a corpore seorsum *CN* et *addidi ex Guil.* 18 erit *om CN* a corpore *om N* 19—20 eius operatio . . . . . eius *om P* *ante* similiter *add* et *C* 20—21 et . . . . . corpore *om MN* 21 erit per *scripsi ex Guil.*; sit per *P*, *om* (*praeter MN*) *C* *ante* quare *add* nec per corpus *PMCN; om Guil.* 22 et non] nec *CN* nec] uel *P* 24 in separatione] ex operatione *M* 25 et non ex corpore *om CNM* 27 est appropinquatio *CN*

perfectionem. Quare manifestum, quoniam separatio a corpore aut approximat eam perfectioni, aut inducit in ipsam perfectionem; et ita uita est ei non solum seorsum a corpore, sed etiam perfectio, quae est gloria uniuscuiusque uirtutis: ultima, si ipsa perfectio ultima est, minor et alterius ordinis, si perfectio minor quam ultima fuerit. — Quod autem supra incepimus, prosequamur nunc.

Dicamus ergo, quod huic uirtuti nobili est naturale desiderium sibi congruentis et propriae felicitatis et naturalis fuga suae infelicitatis et miseriae, hoc est naturale odium et timor naturalis. Quia igitur nihil frustra, nihil otiose de his, quae naturalia sunt, frustra autem et otiose sunt isti motus, si impossibilis est naturaliter ista euasio a miseria, et si impossibilis assecutio felicitatis huiusmodi: necesse igitur est et euasionem a sua miseria et assecutionem suae felicitatis esse possibilem huic uirtuti nobili. Haec autem si perennis non fuerit, non erit felicitas neque a miseria uera immunitas. Quicquid enim est morti obnoxium, beatum non est, immo eo ipso miserum, quod extremae miseriae obnoxium. Perennitas autem non potest esse pars felicitatis istius, quoniam impossibile est duo contraria communicare in parte. Sed neque effectus potest esse huiusmodi felicitatis uerae ac nobilis, quoniam, si hoc esset, non permaneret cum contrario illius, hoc est cum opposita miseria. Necesse igitur est, ut ipsa sit dispositio, quae requiritur esse in subiecto huiusmodi felicitatis, quoniam nec sequitur eam ut effectus ipsius, nec est de ea ut pars, nec comitatur eam comitantia essentiali siue colligatione

2 eam] cā (*quod legendum* causa) *P* perfectioni] perfectionem *CN* 4 *ante* perfectio *add* semper *CN* 5 si] sed *PCN* 6 supra] *cf. p. 13 sqq.* 6—7 nunc prosequamur *CN* persequamur nunc *P* 8 ergo] igitur *N* quod] quia *M* 10 suae] siue *CN* hoc] similiter *CN* est *addidi; om PMCN* 14 est igitur *NM* 16 possibilem] possibile *P* 17 uera] naturae *P om CN* 18 beatum] bonum *P* 19 eo *om CN* ipso] ipsum *PCN* *post* ipso *add* est *CN* 21 est *om M* 23 permanet *M* 24—25 dispositio sit *M* 25 quae] qui *N* requiritur] requirit *P* esse *om CN* in huiusmodi felicitatis subiecto *P* 26 ea] ipsa *CN* 27 committentia *C* comitentia *N*

correlatiua — tunc enim impossibile esset, eam esse cum opposita miseria; necessario autem est cum illa —; quare oportet eam esse dispositionem praecedentem, quasi materialem, quam requirit praeesse in subiecto receptibili felicitatis istius ipsa felicitas. Subiectum enim contrariae dispositionis, id est mortale, non potest esse receptibile huiusmodi felicitatis.

Amplius. Vita uirtutis intellectiuae et uiuere eius in effectu non est nisi ipsum intelligere in effectu; et hoc non est ei per corpus nec pendens ex corpore. Suum igitur uiuere intellectus in effectu non est pendens ex corpore, quia potius de casu corporis erigitur et de debilitatione confortatur et de defectione eius perficitur, sicut apparet in extasi et raptu. Vita igitur sua est huic uirtuti nobili — immo uitae suae perfectio — praeter corpus et seorsum a corpore.

Amplius. Iste raptus et ista applicatio ad nobilia intelligibilia aut est uiolentus aut uoluntarius huic uirtuti, aut naturalis aut casualis. Et casualem quidem esse impossibile est, quoniam istud est potissima ac nobilissima eius perfectio, dum est in corpore, et quo maxime illustratur ac regitur genus humanum. Reuelationes enim diuinae ac prophetiae maxime ordinant uitam humanam, et omnis ars et sapientia cedit eis atque subicitur. Casui igitur cederet omnis ars et sapientia. Si uero naturalis est, secessio igitur a corpore et applicatio ad res nobiles incorporales est naturalis huic uirtuti nobili. Nihil autem naturale est noxium aut mortiferum ei, cui est naturale, immo salubre et adiutiuum. Seorsum igitur fieri a corpore salutiferum est et adiutiuum isti uirtuti. Idem uero accidit, si uoluntarium

---

1 enim] autem *P* 2 necessario] necesse *P* cum] eum *P* illa *om P* oportet] apparet *C* esse *om C* 4 *post* ipsa *add* enim *C* 7 et uiuere eius *om P* 8 effectum *P* non . . . effectu *om P* 9—10 Suum . . . corpore *om CN* 10 quia] quoniam *CN* quin *P* 11 corporis casu *CN* erigatur *P* de (*ante* debilitatione)] a *CN om P* de (*ante* defectione)] *om CN* 13 perfecte *P* 15 applicatur *CN* 16 *post* aut *add* est *P* 17 Et casualem quidem esse] Esse casuale quidem *PCN* 18 istud] illud *M* 19 maxime *om CN* illustratur] illuminatur *PC* 21 et (*ante* sapientia)] ac *P* *post* et *add* omnis *CN* 22 uero *om P* 23 secessio] cessio *C* corpore] corde *P* 25 aut . . . et *om P* naturale est *M* 26 *et* 27 adiutorium *P* 26 igitur] ergo *M*

naturalis uoluntatis aut ordinatae. Omne enim, quod ex alterutra huiusmodi uoluntatum est, indubitanter utile est uolenti. Violentum uero esse non potest, quo generaliter eousque adiuuatur uirtus haec, illustratur atque perficitur. Omne enim uiolentum impeditiuum est et noxium naturae, cui uiolentum est.

Amplius. Manifestum est uirtutem istam nobilem aut esse duarum facierum, quarum altera illuminabilis est desuper, a rebus scilicet nobilibus, incorporalibus, scilicet spoliatis a materia et ab appendiciis ipsius, altera illuminabilis a parte inferiori, uidelicet corporalium et sensibilium; aut eadem est uirtus et eadem facies, sed liberum habens uertere se, in quam partem uoluerit, et illuminari siue pingi siue inscribi, a quibus uoluerit. Ad utrumlibet autem se uertat, ad lumen suum et perfectionem suam se uertit. Sed a superiori est nobilior eius perfectio et lumen nobilius. Quanto ergo magis ad illud se uerterit illique se coniunxerit, tanto amplius perficietur et illuminabitur copiosius. Certum autem est, quod perfectio et illuminatio elongant a non-esse et perficiunt et illustrant ipsum esse. Conuersio igitur ad ea, quae supra ipsam sunt, perficit et illustrat uirtutem istam nobilem. Manifestum autem est, quoniam ipsa separat a corpore et a corporalibus et coniungit spiritualibus spoliatis et a corpore separatis. Palam igitur debet esse, quia uirtus ista nobilis non solum non pendet ex corpore, sed etiam obscuratur et impeditur ab ipso et applicatione sui ad illud.

Amplius. Cum aliquid fuerit uehementer sensibile, certum

---

1 ordinatae] ordinato *C* 1—2 ex alterutra] exalteratur *CN* 2 uoluntatum] uoluntarium *CN* est *om CN* 3 quo] quod *CN* generaliter] naturaliter *N* 4 haec] hoc *C* hic *N* 5 est *om CN* est uiolentum *P* 8 materia] malicia *N* 9 ab *om CN* 10 et (*ante* sensibilium) *om CNM* uirtus est *CN* 11 eadem] eas *CN* 13 autem] an *PCN* 13—14 *uerba* ad lumen suum et [perfec]tionem suam se [uertit] *a manu 1 in margine addita, sed glutinatoris cultro ea, quae uncis inclusi, decisa sunt M* 14 uertit] uertat *CN* sed] si *PCN* nobilior est *P* 15 ad illud] illuc *CN* uerterit] uertit *PN* illique se] atque se illique *P* 16 coniunxit *P* perficietur] perficitur *P* et] *om P* copiosus *CN* 17 est *om M* perfectio] perfecta *P* et *om P* elongant] elongat *P* 18 esse] se *P* perficiat *P* illustrat *P* 19 ipsam] ipsa *P* sunt *om P* istam] illam *CN* 20 est autem *P* est *om N* 21 a *om CNM* et *post* spoliatis *om N* 22 igitur] autem *CN* quia] quoniam *CN* ista *om CN* 23 ex] a *N* 24 ab] ex *M* illud] illuc *N*

est, quia post sensationem suam relinquit sensum debiliorem ad alia sentienda; cum autem aliquid fuerit uehementer intelligibile, e contrario se habet, quoniam relinquit intellectum fortiorem ad alia intelligenda. Cuius autem applicatio uel coniunctio adiuuat operationem, necesse est, ut maior applicatio uel coniunctio magis adiuuet illam, nisi fuerit operatio medietatem habens aut harmoniam, quales sunt operationes sensuum. Has enim maior applicatio ad sensibilia uel ad magis sensibilia aut laedit aut destruit omnino. E contrario autem se habet in intellectu, quia applicatio eius seu coniunctio ad uehementer intelligibilia adiuuat et perficit eius operationem. Sed cuius applicatio maior aut fortior adiuuat aut perficit operationem, impossibile est, ut laedat aut destruat essentiam uirtutis, cuius operationem naturaliter adiuuat et perficit. Impossibile igitur est laedi essentiam uirtutis istius nobilis ex applicatione sua ad uehementer intelligibilia nuda, spoliata, separata, immo necesse est eam ex eorum coniunctione adiuuari, et tanto amplius adiuuari, quanto fuerit eius ad illa fortior coniunctio. Certum autem est, quia huiusmodi coniunctio, scilicet fortissima, separat omnino et rapit a sensibilibus et a corpore; et ideo manifestum est, quia id, quod uirtutem istam saluat naturaliter et perficit, separat eam a corpore. Separatio igitur a corpore sequela est salutis et perfectionis ipsius, non causa uel occasio destructionis illius aut etiam laesionis.

Amplius. Manifestum est uirtutem istam non habere instrumentum operationis suae in corpore. Licet autem ex laesione mediae cellulae capitis operatio uirtutis istius impediri aut destrui uideatur omnino, tamen manifestum est eam eius

---

1 sensationem] *om P lacuna hiante* 2 alia] aliqua *P* 4 alia] aliqua *P* Cuius] Eius *P* 6 adiuuat *P* 7 sensuum *om P* 8 maior] minor *P* uel . . . . sensibilia *om CN* 9—11 autem . . . intelligibilia *om C* 9 autem] qui *P* in *om N* 10 intellectus *N* 11 iuuat *C* cuius] eius *P* 12 maior] minor *P* 13 est] esse *N* cuius] eius *P* 15 istius] illius *P* 16 nuda *om P lacuna hiante* 17 coniunctione] cognitione *P* 18 fuerit *om P* eius *om CM* *post* fortior *add* fuerit *P* 20 omnino] omnes *C* sensibilibus] sensibus *PCN* 24 etiam *om CN* 27 istius uirtutis *M* 28 eam] tam *P*

operationem solam inde aut impediri aut destrui, quae illi deorsum est, hoc est a parte sensibilium. Est enim uelut alter liber eius descriptio formarum sensibilium, quem librum offert uel exhibet eidem imaginatiua. Has igitur cum abstrahere et spoliare a condicionibus particularibus non potuerit propter perturbationem aut laesionem mediae cellulae, in quam transeunt a uirtute imaginatiua, licet spoliatiores et abstractiores, prohibetur uirtus ista nobilis ab aspectu et lectione earum; et hoc est, quoniam media cellula, quae per uirtutem imaginatiuam debebat uelut liber quidam eius fieri per huiusmodi, quam diximus, inscriptionem, laesione infectionis uel uulneris non est idonea inscribi ab imaginatiua uirtute. Quapropter prohibebitur uirtus ista a lectione, quam faceret in libro huiusmodi, hoc est, prohibebitur ab intellectu et ratiocinatione sensibilium, quae per aliam uiam non ueniebant ad illam. Sed numquid prohibebitur ab illuminatione sua, quae desuper est illi, et a lectione sua in libro suo nobiliori et ab irradiatione, quae est illi siue a luce prima siue a luminibus mediis luminatis, quae uocantur angeli sancti? Certum est, quod non; et hoc euidenter apparet in melancholicis aegris, qui licet prohibiti sint ratiocinari de sensibilibus istis, tamen de sublimibus multa uident interdum et futura praedicunt quasi diuinantes. In hoc ergo apparet ablatum eis librum rationis inscriptum a sensibilibus, librum uero superiorem nobilem interdum eis esse expositum et apertum. Non enim continuus uidetur esse cum ratione uel intelligentia nostra,

---

1 aut *om* *CN* 2 a] ex *N* 4 eidem] idem *P* 5 potuerit] poterint *C* 5—6 perturbationem] turbationem *P* 6 quem *P* 7 spoliatiores et abstractiores] spoliatores et abstractores *PCN* 7—8 prohibetur] prohibebitur *M* 8 *post* et *add* a *CN* 10 quam] quem *P* 10—11 dicimus *C* 11 inscriptionem] inspectionem *CN* inscriptione *P* infectionis] imperfectionis *CN* 12 idoneus *PCN* ab] uel *N* 13 ista *om* *CN* lectione] locutione *P* 14 *ante* prohibebitur *add* quod P prohibetur *CN* 15 aliam] alium *N* ueniebat *CN* numquid] nunquam *N* prohibetur *N* 16 illuminatione] illa ratione *CN* desuper] super *P* et *om* *CN* lectione] locutione *P* 19 *post* non *add* est *CN* 20 qui] quae *CN* 21 tamen] cum *N* et interdum *CN* 22 diuinantes] diuinationes *P* ergo] igitur *C* enim *N* 24 apertum] aptum *P*

sed quandoque applicari intelligentiam illi — aut illum intellectiuae uirtuti nostrae —, quandoque uero longe fieri ab illo. Cuius rei quid causae sit, alias disputandum et declarandum est. Ex quo manifestum est, quoniam, si illius partis corporis humani destructio non destruit aut exstinguit uirtutem istam, illius inquam partis, per quam uirtus ista et in qua maxime uigere uidetur, id est mediae cellulae capitis destructio: quanto minus destructio residui. Si enim tunc maxime uiget eius operatio nobilior, cum ista pars laesa aut destructa est, secundum quod adiuuabat uirtutem istam — quod manifestum est in praedicto exemplo melancholicorum; qui enim alias omnino nihil diuinant, arrepti morbo isto diuinant —: manifestum igitur est tunc sublimius et nobilius uiuere uirtutem istam, cum ei sua ipsa portio corporis mortua est. Nihil igitur ei deperit ex morte residui, quantum ad essendi necessitatem et nobiliorem operationem suam.

Amplius. Omnis essentia eo naturaliter tendens et ibi solum naturaliter quiescens, quo non attingit corruptio uel mors, naturaliter est incorruptibilis et immortalis. Omne enim, quod naturaliter, id est naturali motu, petitur, naturale est petenti. Si igitur uerum est, quod uirtus ista naturali motu suo, qui est fuga seu desiderium, huiusmodi locum uel statum petat, quo nec attingit corruptio neque mors: huiusmodi uel locus uel status est ei naturalis et naturaliter debitus; et propter hoc necessario et omnes dispositiones naturales illi loco uel statui, quare incorruptibilitas et immortalitas; et ita naturaliter immunis est a morte et a corruptione. Verbi gratia ignis in loco suo naturali, qui est concauitas caeli lunaris, incorruptibilis esset, propterea

---

1 quandoque] quando *M* intelligentiam illi] tllī, *una littera ante, altera post erasa, i. e.* ītllīā (intelligentiam), *omisso* illi *M* illi (*omisso* intelligentiam) *PCN* 2 illo] ipso *P* 3 quid] quidem *PCN* 4—5 destructio non] destructionem *N* 6 ista] illa *CN* id est] et *P* 8 cum] est *P* 11 alias] aliquas *P* 12 est igitur *N* 13 corporis portio *CN* 16 ibi] sibi *N* 17—18 mors . . . et *om C* 18 incorruptibilis] incorporalis *P* incorporalis uel incorruptibilis *N*, *quae lectio orta est ex siglo* incor^{lis} *ambiguo* et] uel *N* 20 Si igitur] dictum *C* ista uirtus *P* qui] quae *N* 22 nec attingit] *om P spatio decem litterarum non expleto* neque] nec *CM* 23 naturalis] naturaliter *CNM* 24 statui] statu *P* 25 ita] etiam *P* 26 a corruptione et morte *P* 27 qui] quae *C* propterea] propter hoc *NM*

uidelicet, quia ad locum illum nullo modo attingeret corruptio, cum incorruptibilitas esset de condicionibus et consequentibus loci illius. Verum ibi est, quantum est de condicione loci, et generabilis et corruptibilis. Omnis enim locus sub coelo lunari locus ést generationis et corruptionis, quoniam locus est conflictus et actionis et passionis, ex quibus sunt generatio et corruptio uniuersaliter. Quia ergo locus uel status immaterialium separatorum spoliatorum seorsum est longe a motu et mutatione, quoniam a materia et ab appendiciis materiae, palam istam uirtutem nobilem naturaliter immunem esse a corruptione et liberam a morte; quemadmodum omnis essentia, quae naturaliter illuc mouetur, ubi omnia sunt corruptioni subdita uel obnoxia, suo ipso motu et inclinatione et plaga, quam naturali motu quaerit, se indicat esse corruptioni obnoxiam uel subditam.

Quod si quis dicat, quod anima humana naturaliter mouetur ad corpus, aequiuoce dicit hoc. Non enim mouetur ad illud, ut in eo quiescat uel ut ab eo perficiatur, sed potius, ut ipsum perficiat ipsa eoque utatur ad acquirendas sibi aliquas ex perfectionibus suis secundis, in quo adiuuatur ab instrumentis sensuum et ab ipsis sensibilibus. Non sic autem intelligimus animam humanam moueri in suum sursum spirituale ac nobile, immo ut ad locum suae perfectionis ultimae atque ad statum suum nobilissimum. Absit enim, ut anima humana secundum istam uirtutem suam sublimem et nobilem quiescere quaerat in sensibilibus aut perfici ab eis, quemadmodum neque e conuerso

---

1 modo] modorum *M* attingit *C* *ante* corruptio *add* generatio et *C* 2 *post* corruptio *add* naturaliter *CN* cum] si *CN* condicione *N* et *om CN* 2—3 consequentibus] . . . *(lacuna 6 litterarum)* sequentibus *N* 3 ibi est] ubi est *P* adest *C* est (*post* quantum *om M* 4 generalis *N* 6 sunt] fit *PC* 7 ergo] igitur *N* 8 longe est *P* 9 ab *om P* *post* palam *supra lineam adscriptum est* est *M* 10 naturaliter] naturali *N* 13 et *(post* motu) *om CN* inclinatione *a manu 2 corr ex* inclusione *M* 14 quaerit] queritur *C* corruptioni] corruptionem *P* 15 quod (*ante* anima)] quia *CN* 16 dicit hoc] dicitur hinc *C* dicitur hoc *N* 17 eo] illo *CN* 18 eoque utatur] eo quia vtanur *N* 19 ex] et *P* suis *om P* adiuuatur *corr ex* adiuuantur *M* adiuuantur *P* 20 sensibilibus] sensibus *P* Non] Nec *N* 21 humanam *om P* sursum spirituale] sensum spiritualem *C* ac nobile *om C* 22 ut *om N* 25 neque] nec *C* e conuerso] eq° (*quod esse solet* e contrario) *CM*

uirtus eius inferior, animalis scilicet aut terrenalis, quae est uirtus eiusdem infima, quaerit quiescere aut perfici in sublimibus, scilicet spiritualibus separatis aut spoliatis. Non tamen negamus aliquatenus adiuuari eam quantum ad aliquam sui perfectionem ab ipsis sensibilibus et etiam sensibus, quibus utitur ad acquisitionem multarum scientiarum et ad effectionem multarum operationum.

Amplius. Omnis uirtus omnino separata a corpore necessario incorruptibilis est corruptione corporis et immortalis morte eiusdem. Similiter et omnis uirtus omnino coniuncta corpori et omnino impressa in corpore necessario mortalis est et corruptibilis morte et corruptione corporis. Vel dicamus ita: omnis uirtus omnino seorsum et omnino non pendens ex corpore immortalis et incorruptibilis est morte et corruptione corporis, et e contrario omnis uirtus omnino in corpore et omnino pendens ex illo necessario mortalis et corruptibilis est morte et corruptione corporis. Quae igitur erit mediae dispositionis inter prima extrema, erit mediae dispositionis inter ultima. Exempla horum omnium sunt angeli sancti omnino seorsum et omnino non pendentes ex corporibus, et anima sensibilis et uegetabilis omnino impressae corporibus et omnino pendentes ex eis. Anima uero humana exemplum est medii, quae partim impressa est corpori et partim pendens ex illo, scilicet quantum ad uires, quas communicat cum anima sensibili et uegetabili, partim uero seorsum est et abstracta atque non pendens ex corpore, hoc est quantum ad uires suas sublimes et nobiles, quas communicat cum angelis sanctis spoliatis a contrariis. Igitur et a proportione

---

1 eius] enim *P* terrenalis] brutalis *CN* 2 eiusdem] eius *CN* quaerit] quaeritur *PC* sublimibus] sensibilibus *C* 3 scilicet] sed *C* 5 etiam *om P* 9 est *om P* *post* et *add* etiam *CN* 12–14 Vel . . corporis *om C* 13 *post* uirtus *add* et *P* *ante* ex *add* et *P* 14 et (*post* mortalis) *om N* 15 e contrario] e conuerso *N* *post* contrario *add* omni *P* 16 *post* mortalis *add* est *CN* corruptibilis] incorruptibilis *P* est *om CN* 17—18 inter. . . dispositionis] *in margine addita sed a glutinatore abscisae sunt litterae* ma (*in* extrema) *et* erit *et* tionis (*in* dispositionis) *M* 18 erit] inter *N* 18—19 Exempla horum omnium] Extrema in omni hora *P* Exempla aut omnium *C* Exempla autem omni *N* 19 sunt *om CN* angeli sunt *M* 22 est] ex *C* 24 communicat] communicauerit *C* *ante* partim *add* et *C*

erunt aliquae uires eius mortales et aliquae immortales; et hoc est, quod inquirimus. Non enim contra fidei pietatem aut ueritatem est uisum aut auditum aut aliquem aliorum sensuum esse mortalem aut extinguibilem; sed ipsam mentem humanam, ut humana est, mortalem esse, hoc ueridicae piaeque fidei indubitanter contrarium est. Quod igitur est in anima humana principale ac nobilissimum, omnino immortale est.

Quod si quis obiciat, quod, si pars mortalis aut corruptibilis, ergo et totum — qualiter enim erit domus incorruptibilis, cuius paries corruptibilis? —: respondemus in hoc, quia uisus non est corruptibilis nisi secundum hoc, quod habet a corpore; et hoc possumus uocare adiutorium passionum siue idoneitatem instrumenti ad recipiendas immutationes a uisibilibus; uirtus uero iudicandi omnino pendet ex essentia mentis, quae omnino non pendet ex corpore. In anima uero animali uisus duabus de causis pendet ex corpore, quoniam et secundum id, quod habet a corpore, et secundum id, quod habet ab ipsa essentia animae animalis; et hoc est, quoniam ipsa pendet ex corpore. Et huius modi diuersitatis causa est, quoniam anima humana uires animales habet secundarias, et ideo non pendet ipsa secundum id, quod habet praecipuum, ab illis, immo e conuerso uires secundariae pendent ex principalibus, hoc modo scilicet, quoniam propter illas sunt; et uniuersaliter uerum est, quia omnia secundaria et ignobiliora in omni subiecto sunt propter principalia et nobiliora.

---

1 mortales] immortales *M* et . . . immortales *om C* 2 inquirimus] quaerimus *C* 3 aut] uel *C* aliquem] aliquid *M* 4 mortalem] mortalis *N* sed] secundum *C* mentem] mortem *C* 5 humana] humanam *CN* est] et *N om C* *ante* mortalem *add* aut *C* mortalem] mortale *M* ueridicae] uerae *P* 7 humana anima *M* ac] est *C* et *N* 8 quod] quia *M* 9 ergo] igitur *C* 10 *post* paries *add* est *C* corruptibilis] incorruptibilis *C* respondemus] respondeo *P*, *om N lacuna hiante* 11 quia] quod *C* ni]si . . . hab[et *excidit margine superiore chartae laeso C* hoc *om M* 12 passionis *CN* 14 ex] in *C* 16 animali] animalis *C* 17 et *om P* secundum . . . corpore *om C* id *(prius)*] idem *P* *ante alterum* id *add* hoc *C* 19—20 Et huiusmodi diuersitas causa est *CN* hoc est *P* hoc autem est *M*. *Qui librum scripsit, ex quo P et M deriuati sunt, aberrauit ad v. 18*: hoc est quoniam ipsa pendet 21 habet *om CN* praecipuum] principium *C* 22 e conuerso] e contrario *CNM* 23 sunt et *om C* 24 uerum] manifestum *N* quia] quoniam *C* 25 subiecto *corr ex* substantia *M* nobiliora] nobilia *P*

Quantum igitur ad ea, quae uires animales habent ex corpore, in tantum pendent ex corpore; quantum uero ad radices iudicandi, non pendent ex corpore, quia radices ipsae pendent ex essentia animae ipsius uelut radii protensi ex luminositate ipsius. Ipsa uero non debet pendere ex corpore propter sua secundaria et ignobiliora, cum illa, in quantum pendent ex corpore, non sint ei essentialia, immo tantum secundum radices iudicandi. Conuenientius autem est, ut ea, quae principalia sunt et nobilia, trahant ad fortitudinem suam secundaria et ignobilia, quam ut illa trahant ea e contrario ad infirmitatem suam. Et omnino conueniens, ut radii sequantur lucem, et effectus generaliter causam, non ut trahat illam ad se et post se. Haec igitur omnia dicimus, ut esset clarus intellectus noster de hoc, quod diximus, uires animales pendere ex corpore et esse corruptibiles iuxta intellectum philosophorum. Apparet igitur animam humanam mediam esse inter animas animales et substantias angelicas spoliatas et spirituales. Et ideo, ut diximus, necessario in dispositionibus mortalitatis et immortalitatis media est mediatione, quam determinauimus.

Amplius. Omne destructibile non est destructibile nisi uno modorum istorum: uidelicet aut diuisione formae suae a materia sua — quod non potest esse nisi aut forma manente, sicut ponimus in homine, qui morte, quae est diuisio formae suae a materia, id est animae a corpore, ita destruitur, quod manet eius forma, hoc est anima ipsa secundum quod nos ponimus;

---

2 in . . . corpore *om P* 4 *post* animae *add* humanae *CN* 5 debet *om C* pendet *C* 6 in *om N* 7 sint *Guil.;* sunt *PMCN* ei] eis *C* 8 conuenietius *M* quae *om C* 9 suam *om P* 10 trahat *P* e contrario] e conuerso *N* 11 Et *om C* *post* omnino *add* enim *C* *post* conueniens *add* est *N* sequentur *N* 12 *post* non *add* e contrario si *C add* e contrario scilicet *N* trahant *C* (trahat *sc.* effectus) illa *P* 13 igitur] ergo *M* 14 *post* uires *add* animae *M* animalis *PM* 15 igitur] ergo *M* 16 esse mediam *CN* 17 dicimus *N* 18 dispositionibus] disputationibus *N* et immortalitatis *om C* 19 determinamus *N* declarauimus *P* 20 *Ante* Omne *add* nota quattuor modos destructionis *C, quae uerba glossae instar in margine antea posita postea in textum irrepserunt* 21 istorum modorum *N* 21–22 a . . . nisi *om C* 22 aut forma manente] ante formam manentem *C* 23 suae *om C* 25 hoc] id *C* secundum quod] in eo *C*

aut destruitur id quod destruitur diuisione formae a materia forma ipsa destructa, quae destructio proprie uocatur corruptio —; aut destruitur diuisione partium suarum integralium, quemadmodum domus, cum partes eius ab inuicem separantur, id est ligna et lapides; aut destruitur destructa sustinentis essentia; aut destruitur subtractione causae suae, quemadmodum si dissipato utre uinum deficiat aut destruatur et corpore destructo destruantur ea, quae in eo sunt, aut sole sublato destruatur dies — hoc est: duobus modis destruitur aliquid destructione alterius, uidelicet aut quia est ei causa, quemadmodum sol praesens diei, aut quia est deferens et sustentans ipsum, ut materia formae et uas liquorum; quaedam enim formae pendent ex materiis, in quibus sunt, aut ex subiectis —.

Quod si quis dixerit, quia est et quintus modus destructionis, uidelicet proprius defectus, ut senium et putrefactio: nihil dicit, quia, si senium et putrefactio ad nullum quatuor modorum ducerent, nullo modo destruerent. Salua enim coniunctione formae ad materiam et integritate atque coniunctione partium, salua causae praesentia, salua etiam essentia sustinentis aut deferentis, necessario salua est res. Certum autem est, quia senium ducit ad diuisionem animae et corporis, et putrefactio diuisio est formae a materia et destructio ipsius formae. Si uero dixerit, quia quaedam pereunt sola defectione, et debilitate quadam essentiae suae deficiunt, necesse habet determinare modum defectionis. Si enim omne, quod perit, non perit nisi ex debilitate essentiae suae, qua scilicet debile est in se et infir-

1 id quod destruitur *om PC* 2 forma *om PN* destructio] destructione *C* 3—4 aut . . . quemadmodum *om P* 4 ab inuicem] adinuicem *C* 5 et *om C* *Verba* aut destruitur destructa sustinentis essentia *addidi ex Guilelmo (cf. etiam v. 10 et 18 et infra p. 33,1); om PMCN* 7 aut] ac *N* et *om P* 7—8 destruatur et corpore destructo *om C* 8 destruuntur *C* ea] omnia *N* sunt *om C* 9 destruitur *C* 11 aut *om C* 12 liquori *N* 13 ex *om C* 15 ut senium] ui senum *C* putrefacto *C* 17 ducerentur *C* destruerentur *C* Salua] Salus *P* Saluatis *CN* enim] igitur *N* 18 integritatem *C* 20 autem *om N* quia] quoniam *C* 21 ducit ad *om CN* diuisionem] diuisio *N* 22 et . . . formae *om C* 23 dixerit] uixerit *N* quia] quod *P* quaedam *om P* debilitate] debilitatione *C* 24 necesse] necessario *C* 25 omne *om CN* 26 debilitate] debilitatione *C*

mum ad permanendum: palam est omne creatum esse huiusmodi, id est infirmum ac debile in se et inualidum ad permanendum, quantum in eo est. Si igitur sequitur unumquodque infirmitatem istam, nihil permanebit eorum, quae sunt, cum ista causa non permanendi in omnibus inueniatur. Nos autem uidemus multa permanere, et quaedam aliis diutius, quaedam uelocius perire. Quae igitur erit causa in hoc, nisi quia propria infirmitas seu debilitas nihil eorum, quae sunt, per se destruit, nisi adiuuetur aliquo modorum, quos nominauimus, aut impediatur contrariis eorum?

Restat igitur nobis inquirendum, an aliquis dictorum modorum congruere possit animae humanae, secundum quod de ea hic inquirimus.

Et de primo quidem modo manifestum est, quoniam ipsa est pura forma et substantia immateriata et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma.

Aut si forte quis hic dicat, quia est ex materia et forma: dicimus tamen formam eius incorruptibilem esse, quia non est ei contrarium, per quod corrumpatur, neque diuisiuum, per quod diuidatur, neque sustinens, cuius subtractione destruatur. Forma enim uirtutis intellectiuae non potest habere contrarium. Si enim haberet contrarium, non esset receptibilis ipsius contrariae suae nec similitudinis illius, quemadmodum albedo non est receptibilis nigredinis neque simi-

1–2 palam . . . infirmum *om C* 2 id est *om N* se et inuali[dum *excidit margine superiore chartae laeso C* et] ac *N* 3 sequitur *om C* unumquodque] unamquamque *N* 4 nihil] uel *N* 6 permanere] uidere *C* alia *N* 7 nisi *om P* proprias *N* 8 per se *om N* 9 nominamus *N* 10 *ante* contrariis *add* a *CN* nobis igitur *CN* 14 quidem] quodam *C* quidam *N* modo *om N* 15 pura] praeuia *C* immateriata] materialis *C* incomposita] composita *C* 17 Aut *om C* est *om CN* *ante* dicimus *add* nos *CN* forma *C* 18 esse *om CM* *post* esse *add* tum *PCN* tn̄ (*i. e.* tamen) *M* corrumpantur *P* cooperatur *C* contrariatur *N* 19 neque] nec *C* diuisiuum] diuisum *N* diuidantur *P* neque sustinens *om CN* 21 destruatur] distrahatur *C* enim *om C* intellectiuae uirtutis *CN* 22 Si . . . contrarium *om C* non] nec *CN* 23 ipsius *om C. Ad uerba* ipsius contrariae suae (*scil.* formae) *cf.* 6, 5 sua ipsa duratione; 22, 13 sua ipsa portio corporis *post* suae *in C a manu altera in margine additum* formae illius] istius *N* 24 neque] nec *CN*

litudinis ipsius nigredinis; sed neque etiam alicuius mediarum. Quoniam non potest intelligere aliquid, nisi apud ipsam sit aut ipsum aut eius similitudo: manifestum est, quoniam non potest intelligere contrarium; quare nec habere. Omne enim, quod est illi e regione, intelligibile est ei naturaliter, cum et multo maiora et sublimiora sint ei intelligibilia. Praeterea istud non ponit nisi ipsamet, uidelicet quod habeat contrarium, et ita ipsamet ponit quoddam, quod non est ei intelligibile. Positio igitur haec deliratio est, et ideo nec contra illam disputandum est amplius; nec poni etiam potest, quod non potest intelligi.

Amplius. Quemadmodum uisus nullam habet contrariam ex formis uisibilibus, ita intellectus nullam ex intelligibilibus; et in hoc non oportet nos probationem aliquam adducere, quoniam eadem prorsus ratio in utrisque. Non est igitur destructibilis per diuisionem formae a materia, cum forma eius contrarium habere non possit, sed sit ad omnes formas intelligibiles, quemadmodum hyle ad omnes uisibiles. Quare sicut illa est incorruptibilis corruptione corporali, ita et haec corruptione spirituali; et propter hoc multo fortius corruptione corporali, cum ad eam propter sui sublimitatem corporalis corruptio non possit attingere. Si enim hylen corporum non attingit huiusmodi corruptio, multo minus, quod supra ipsam est. — Videtur autem propter hoc intellectus inintelligibilis, si se habet ad formas omnes corporales et spirituales in susceptibilitate et separabilitate, quem-

---

1 sed *om P* neque] nec *C* 2—4 aliquid . . . intelligere *om C* 3 similitudo eius *N* 3—4 intelligere potest *N* 4 est *om C* 4—5 illi est *N* 5 e regione *om C* ei *om C* naturaliter] uniuersaliter *M* cum et *om C* et tamen *N* 6 sublimiora] subtiliora *N* sint] sunt *CN* istud] illud *P* ponit] potuit *PCN* 7 ipsammet *C* ita *om N* 8 ponit] ponet *CN* quoddam quod] quoddam *P* quiddam *M* quod *C* igitur] ergo *CN om P* 9 deliratio] declaratio *PC*. *Cf. p. 13, 25* possunt delirare est *post* disputandum *om CNM* 10 nec] uere *P* etiam] et *P* non] nec *PC* 11 habet *om P* 12 ita . . . intelligibilibus *om P* 15 a *om C* 16 possit] potest *N* sit] sic *PCN* 17 hyle *coniecit Baeumker;* ille *PCNM* est *om MCN* 17 18 incorruptibilis] incorporales *N* 18 corruptione (*ante* corporali) *om C* 19 et] est *CN* *ante* corruptione *add* corruptibilis *C* 20 *post* corporalis *add* et *N* 21 enim] autem *P* hylen] ylen *PM* ylem *CN* attingit] attingat *N* 23 inintelligibilis *scripsi:* intelligibilis *PMCN* si *om N* 24 et separabilitate *om C*

admodum hyle ad corporales. Et hoc quidem multis uisum est, ut, quemadmodum uisus inuisibilis, et ita de aliis sensibus, sic intellectus inintelligibilis.

Quod si quis quaerat, qualiter ergo uisus corruptibilis est a uisibilibus formis? — respondemus, quoniam uisus harmonia est, quantum ad instrumentum suum, et uirtus sua est pro parte in illo; propter quod necesse est illum destrui destructione illius, in quantum pendet ab illo. Instrumentum autem uisus destruitur ab excedentibus harmoniam suam, hoc est a uehementer uisibilibus. E contrario autem se habet in intellectu, quoniam intellectus non habet partem determinatam in corpore, quae sit instrumentum ipsius, et confortatur et inualescit ex uehementer intelligibilibus. Forma autem intelligibilis, quae actione sua destrueret intellectum, qualiter ageret in ipsum, nisi similitudinem suam eidem imprimendo et illum sibi assimilando? Hoc autem quanto amplius facere posset, tanto esset intelligibilior, et propter hoc tanto ipsius confortatiuum; et ita per uiam istam non solum non destruitur, sed etiam confortatur.

Amplius. Quanto aliquid est magis intelligibile, tanto est magis potens agere in intellectum et magis assimilare eum sibi, seu magis unire; et hoc est indicium certum uehementiae actionis et fortitudinis uirtutis agentis, scilicet uehementia passionis, cuius perfectio est ultima assimilatio ad agens. Et ideo, quanto maior fuerit assimilatio, tanto erit uehementior actio et fortior uirtus agens super passiuum. Quare manifestum est uehementius intelligibilia uehementioris et fortioris esse actionis in intellectum. Omne autem, quod a uehementius agentibus laedi

---

1 hyle] yle *PMN* ille *C* 2 inuisibilis] uisibilibus *N* 3 intelligibilis *PCN* 4 ergo] igitur *CN* est corruptibilis *N* 5 est *om P* 6 *post* suum *add* est *P* et est uirtus pro sua parte *CN* et est uirtus sua pro parte *M* quod] quem *C* 7 est necesse *CN* 9 a *om C* contrario] conuerso *C* autem *om C* 9—10 se habet in intellectu] sed habet intellectum *C* 10 quoniam] qui *C* 11 *post* et *add* adeo *C* ideo *N* 13 destrueret] destruit *CN* 14 suam similitudinem *P* 15 assimilando] assumendo *N* 15—16 possent *C* 16 et *om CN* ipsius] ipsum *N* 18 *post* etiam *add* non destruitur sed etiam *N* 20 eum] cum *C* 21 unire] uiuere *N* et hoc *om C* 21—22 uehementiae actionis] vehemēta cōnacōnis *N* 22—23 et . . . passionis *om C* 24 maior] minor *P* 26 intelligibilia] intelligencia *N* in *om P* 27 a *om C*

non potest, multo fortius a minus et debilius agentibus. Quia ergo ab intelligibilibus, quantumcunque uehementia sint, confortatur uirtus intellectiua, non solum non laeditur, manifestum est a nullo eam laedi posse per actionem; nisi forte dicat quis, quod laesione instrumenti sui, quemadmodum uisus laedi potest a non uisibilibus, sic intellectus a non intelligibilibus. Quod manifestum est esse falsum, tum quia intellectus instrumentum non habet in corpore, tum quia, quod non est intelligibile, non habet formam, nec est forma; omnis autem actio ex forma; et ideo impossibile, ut agat id, quod non est intelligibile.

Quod si dixerit quis, quia intellectus omnino non est forma nec habens formam, et ideo impossibile est ipsum agere: respondemus, quia intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est. Quemadmodum humor crystallinus aut spiritus uisibilis in esse suo formatum est, et tamen ad lucem et colores quodammodo materiale: sic et intellectus ad omnia intelligibilia, quae sunt extra se. Neque agit, in quantum est materiale, hoc modo, scilicet ex essentia sua, sed per formam, cum illam fuerit uenatus; et est per illam sicut artifex per sigillum, quo foris sigillatur materia artificii.

Quod autem neque diuisione partium integralium destructibilis sit, inde manifestum erit, quoniam intellectus ex necessitate impartibilis est. Hoc autem sic certum facimus. Si enim partibilis esset, non pateretur totus simul neque a toto simul, sed a parte post partem, quasi pars intellecti introiret apud intel-

---

1 a] et *CN* debilius] debilibus *C* 2 ergo] igitur *CN* intelligibilibus] intelligentibus *M* quantumcunque] quantumque *P* sint] sunt *CN* 2–3 confortantur *N* 3 *post* solum *add* modo *P* *ante* est *add* autem *CN* 4 eam] tam *C* *ante* posse *add* non *P* 5 quod *om P* laesione] per laesionem *CN* uisus *in marg a manu 1 M* 6 non uisibilibus] nobilioribus *C* 7 tum] tamen *N* 9 autem] aut *C* 10 *post* impossibile *add* est *CN* 11 dixerit] diceret *N* quia *om CN* 13 quia] quod *CN* in (*ante* se) *om PC* 14 spiritus] species *P* 15 formatum] forma *C* est *om N* et (*ante* tamen) *om P* 16 sic] sit *N* et] etiam *C* omnia] alia *C* 17 neque] nec *CN* est *om CN* 18 sed] aut *PM* 19 per (*ante* sigillum)] aut *PM* 21 neque *a secunda manu supra lineam additum C* 22 sit *a secunda manu supra lineam additum C* inde *om C* erit] est *P* 23 facimus] faciemus *P* 24 totus] totum *C* neque] nec *C*

lectum post partem, et non totum simul. Ex hoc autem sequitur continuum et partibile continue et per partes solummodo intelligi posse et partem in parte temporis, totum in toto, et intelligentem omnem sequi in intelligendo tempus transitus syllabarum et elementorum seu litterarum, et intelligere in transitu continuo et non subito; cuius contrarium unusquisque intelligentium sentit in semet ipso.

Amplius. Intellectus sentit se totum intelligere, quotienscunque intelligit; nunquam autem partem sui intelligere et partem non, ipse testis est, quia totus simul intelligit, non pars eius ante partem. Quia ergo illud est apud eum et in eo, ei soli de hoc credendum est. Sicut enim intelligit unus intellectus, ita et omnis — hoc enim naturale est —; et ideo idem erit modus intelligendi apud omnes, quemadmodum modus uidendi apud omnes idem. Quod igitur nouit intellectus unus apud se de modo intelligendi, hoc et omnes inuenire intellectus apud se et in se necesse est. Audire autem continue, sed subito intelligere, omnes intelligenter in hoc intendentes inueniunt. Subito autem intelligere — cum intelligere non sit, nisi per immutationem intellectus —, si intellectus partibilis est et continuus, impossibile est, cum continuum subito immutari impossibile esse iam alibi declaratum sit. Restat igitur intellectum impartibilem esse et incontinuum et ideo diuisione partium indestructibilem, cum partes huiusmodi non habeat.

Manifestum igitur est intellectum omnibus modis destructionis esse indestructibilem. Non enim possibile est aliquid destrui, nisi aut diuisione formae a materia aut diuisione

1 *ante* Ex *add* Et *C* autem *om PCN* 2 et (*post* continuum) *om P* solummodo] sublimia *C* 3 et . . . toto *om C* temporis] corporis *N* *ante* totum *add* et *N* 4 in *om CNM* 5 seu] siue *P* et *om C* intelligere] intellectiue *C* 8 se totum *om N* 9 intelligere] intelligit *P* intellectiue *C* 9—11 et . . . partem *om C* 11 ergo] igitur *CN* illud] istud *C* ei] et *P* 12 est *om PM* 13 hoc enim] quicumque *P* idem *om P* erit modus intelligendi *addidi ex Guilelmo*; *om PMCN* 15 *post* se *add* et quod nouit apud se *P* hoc *om P* 16 omne *C* inuenire *lacuna septem litterarum relicta om P* 17 intelligentes *PCN* *post* intelligenter *add* hoc *P* 18 intendentis *N* 18—19 cum intelligere *om P* 19 non *om NC* sit] fit *P* nisi *om C* sit nisi] nisi sit *N* 20 est (*ante* et) *om P* cum *om PMCN* 21 *ante* impossibile *add* quod *CN* iam alibi esse *C* sit] est *PN* 23 cum] cuius *N* 23-24 habeant *N* 24 est igitur *N* 26 aut] in *C* formae . . . diuisione *om C*

partium integralium aut destructione deferentis et sustentantis, quos modos iam remouimus, aut subtractione causae efficientis, qui est ultimus modus destructionis, scilicet quemadmodum destruitur dies subtractione solis et corpus subtractione animae.

Hoc autem in anima humana contingere impossibile est. Manifestum enim est, quia natura continua est primae causae aut eius continuo. Quod inde apparet, quia operationes primae causae continue influunt super naturalia et super omne, quod natura praeparauit, sicut sunt esse et uita; et impossibile est, quod praeparatae materiae a natura non influat aut uita aut alia forma a prima causa; et, quod est maius, semini praeparato anima necessario infunditur. Hoc igitur est manifestum indicium continuitatis siue colligationis naturae ad primam causam. Colligatio autem non est nisi ex propinquitate; et quae propinquiora, eidem necessario colligatiora. Quare anima humana tanto ei colligatior, quanto ipsa naturâ superior; tanto enim supremo propinquior, quanto superior, et ideo propinquior quam natura. Quia igitur ordinatae sunt influxiones illius secundum ordinem propinquitatum ad illam, necessario maiores et magis continuae sunt in ea, quae propinquiora sunt primae causae, quam in remotiora; et si non possunt cessare, quantum ad remotiora, multo minus in propinquiora. Et ideo fluxus

---

1 *ante* partium *add* eius *CN* aut] uel *C* *ante* destructione *add* in *C* sustentantis] substantis *N* 2 remouimus] rememorauimus *P*. *Diuisionem formae a materia remouit p. 28,13—31,20, partes integrales p. 31,21—32,23; destructionem deferentis et sustentantis perquam leuiter perstrinxit p. 28,20* 3 qui] quae *N* ultimus] utrum *P* destructionis] differt communis *P* scilicet *om MCN* 4 subtractione *(post* dies)] subtractionis P substractione *C* subtractione *(post* corpus)] substractione *C* 5 impossibile est contingere *CN* 6 est *om CN* quia] quod *P* natura] naturaliter *C* naturali *N* est *om P* 7 continuatione *PN* 7—8 causae primae *P* 9 praeparauerit *M et, ut uidetur ex compendio, N* et (*post* esse) *om MN* est *om CN* 10 influent *N* 11 forma alia *CN* a prima causa] apud eam *P* et *om CN* *post* maius *add* ut *CN* 12 infunditur] infundatur *MCN* est *om C* manifestum est *N* 13 indicium *om N* *post* indicium *add* est *C* siue] sine *N* 15 eidem necessario] necessario eidem *N* necessario eis *C* colligatiora] colligantiora *P* 16 colligatior] colligantior *P* 17 propinquior *om C* 18 quam] quantum *CN* influxione *P* illius] istius *C* 19 maiores] minores *P* 21 in *om C*

uitae et aliae naturales influxiones multo fortius in animam rationalem incessabiles et continui, quam in naturam. Palam igitur est animam rationalem isto ultimo modo non posse mori.

Quod si quis dixerit, quia consequens est ex hoc, ut et anima sensibilis immortalis et indefectibilis sit, nos iam respondimus ad haec in his, quae praecesserunt, ubi diximus, quod ipsa pendet ex corpore secundum omnes uires suas; et haec est causa, propter quam moritur morte corporis.

Non moritur ergo nec deficit ex defectu defluxionis uitae in illam a primo et uniuersali fonte.

Iam ergo prohibuimus ab anima rationali secundum id, quod habet sublime, nobile ac diuinum, omnes modos corruptionis atque defectus.

Temptemus autem et alia uia declarare immortalitatem ipsius. Dicemus ergo, quia sensus non applicatur sensatis absque assimilatione sui ad illa, ut tactus calido absque calefactione et uisus lucido absque illuminatione sui; intellectus uero e contrario se habet in hoc. Cum enim sentientes calidum necessario calefiamus et sentientes lucidum necessario illuminemur, intelligentes tamen calidum nullo modo calefimus, neque intelligentes colorem ullo modo coloramur. Quia igitur nulla est passio, nisi per applicationem siue coniunctionem agentis ad patiens, nullaque conuenientior coniunctio, nulla uehementior applicatio intellectus ad intelligibilia uel sensibilia, quam intellectio ipsa eorum, quemadmodum et in sensu se habet, quia nulla maior aut uehementior applicatio eorum ad sensum, quam ipsa eorum sentitio: manifestum est intellectum impassibilem esse

---

1 influxiones naturales *P* 2 *post* continui *add* sunt *CN* 3 igitur] ergo *C* est *om CN* isto] in *CN* modo ultimo *N* mori] moueri *P* 4 Quod] Sed *CN* et *om C* 5 sensibilis] insensibilis *N* *ante* immortalis *add* uel *CN* indefectibilis] indestructibilis *CN* sit] sic *N* respondimus] respondemus *P* 6 haec] hoc *PC* praecesserunt] *cf. p. 9,16 sqq. 24,14. 24. 25,15 sqq.* ubi] ut *C* 9 ex] neque *P* 11 ergo] igitur *M* 12 nobile *om P* ac] et *N om C* 14 alia] aliqua *P* 15 Dicamus *N* quia] quod *P* 16 calefactione] tali factione *N* 17 uero] pro *P* autem *M* 17—18 se habet e contrario *C* 18—19 calidum . . . sentientes *om C* 20 tamen] enim *P* calefiemus *N* calefacimus *C* neque] nec *CN* 21 ullo] nullo *CN* 23 nullaque] nulla *P* 24—25 ipsa intellectio *CN* 25 eorum] earum *PCN* 26 eorum] earum *N* 27 sentitio] sensatio *C*

naturaliter aut saltem illaesibilem a sensibilibus, et ideo inexustibilem et insecabilem.

Amplius. Alia diuersitas, quam supra diximus, est inter sensum et intellectum, quia, quanto aliqua fuerint magis sensibilia, tanto |magis laedunt sensum; quanto autem uehementius intelligibilia, tanto magis delectant et confortant intellectum. Si igitur ab his passibilis est intellectus, non est nisi confortabilis et delectabilis ab illis.

Amplius. Manifestum est, quia, quanto plura et maiora et pluries intelligit uirtus intellectiua, tanto est ad intelligendum expeditior, capacior et fortior; e contrario autem se habet in sensu. Palam ergo, quia non habet finem in operatione sua; ultra finem enim nihil potest quaecunque uirtus. Omnis autem uirtus, quae non habet finem in operatione, non habet finem in tempore. Virtus ergo intellectiua non habet finem in tempore. Omnis enim uirtus infinitae operationis est infiniti temporis; infinita enim operatio non potest perfici in tempore finito. Si ergo uerum est, quod eius operationi non sit finis, ultra quem non extendatur — uerbi gratia, si aliquem numerum intellectorum aut aliquam magnitudinem eorum transire non potest —, quia igitur nullus est ei finis huiusmodi: manifestum est operationi ipsius non esse finem; quare multo fortius neque uirtuti. Si autem uirtus infinita est in operatione naturaliter, multo fortius et in duratione, sicut apparet in uirtute motiua, cui, si non esset terminus aut finis in operatione, hoc est in mouendo, nullo modo nec in essendo, nec in durando. Causam

1—2 inexustibilem] inextinguibilem *C* neque extinguibilem *N* 2 et *om PM* 3 Alia] Illa *CN* diximus] *cf. p. 30,8* 4 magis fuerint *CN* 7—8 delectabilis et confortabilis *M* 9 est *om CN* et *om N* maiora] minora *P* 10 pluries] plures *N* intelligit *in marg. add a manu 2 M* 12 quia] quoniam *P* 13 enim] id est *N* 14 *ante* non *add* sua *C* 15 ergo] igitur *CN* 17 perfici] finiri *CN* 18 ergo] igitur *C* operationi] operatio *C* operationis *N* sit] est *CN* *ante* ultra *add* uerbi gratia *C* quem] quam *N* 19 extenditur *PCN* uerbi gratia *hic om C* 20 eorum] illorum *CN* *om P* 21 quia *om C* ei *om N* 21—22 operationi] operationis *C* 22 neque] nec *MC* uirtuti] uirtutis *C* 23 Si autem] nam *P* est infinita *N* 24 in (*post* et) *om PMN* 25 *ante* non *add* enim *P* 26 causam] cum *P*

enim maiorem esse effectu ex omnibus modis necesse est; et ideo, si operatio non finitur naturaliter in tempore, neque uirtus.

Quod si quis dixerit, quia quaelibet operatio intellectus, id est quodlibet eius intelligere, finitum est, sed ipsum intelligere eius simpliciter infinitum: nihil dicit, quod obuiet, quia uirtus intellectiua non est propter hoc intelligere, sed propter intelligere simpliciter; et hoc intelligere est sicut pars quodammodo eius, quod est intelligere simpliciter. Quemadmodum igitur etsi finita sit secundum tempus quaelibet caelorum reuolutio aut quilibet eorum motus, non tamen ideo motus caelorum finitus simpliciter aut reuolutiones eorum simpliciter numerabiles, etsi quaelibet earum numerabiles sint: sic se habet et in intellectiua uirtute et eius operatione, quae eius operatio potest dici simpliciter. Si enim determinatum haberet uirtus, quae mouet primum caelum seu quodcunque aliud, quantum et quotiens moueret, et hoc determinatum haberet naturaliter: necessario finita esset secundum tempus tam ipsa quam eius operatio. Quia igitur e contrario se habet, necessario utraque infinita est secundum tempus. Et ideo in uirtute intellectiua similiter se habere necesse est.

Quod si quis dixerit, quia finis operationis suae est uirtuti intellectiuae in luce prima, quia ultra eam non est, quod intelligat aut nosse quaerat: non obuiat ei, quod intendimus, quoniam finem istum manifestum est esse infinitum; et ideo non ponit operationem uirtutis intellectiuae ad hoc terminatam.

---

1 esse maiorem *N* ex] et in *CN* 2 in *om M* 3 si quis . . . qu(aelibet) *excidit margine superiore chartae laeso C* quia] quod *N* intellectus] intellectu agere id est pluribus *C* id est] et *P om C* 4 (quod)libet . . . intelligere *excidit margine superiore chartae laeso C* est finitum *N* eius intelligere *P* 5 (simplici)ter . . . ni(hil) *excidit marg. sup. chartae laeso C* uirtus *om P* 6 est *om CN* 7 quodammodo] quod modo *N* 9 caelorum] colorum *PC* reuolutio *om P* 10 motus caelorum] caelorum motus *N* colorum motus *C* 11—12 etsi . . . numerabiles *om N* 12 numerabiles] innumerabilis *C* sint] sit *C* et *om M* in *om C* 14 caelum] cellum *C* 15 seu] se *P* quodcunque] quodque *N* quantum] qualiter *CN* 16—17 secundum *om C* 17 tempus] tempore *C* 18 utraque] uirtus *P* utraque uirtus *N* infinita est] finita est *C* finita (*om* est) *N* est infinita *P* 19 habere] haberet *N* 20 uirtuti] uirtute *N* 21 luce] lucem *N* 21—22 intelligit *C* 22 nosse] nosce *C* non] aut *N* non obuiat *om C* 22-23 quoniam] quia *C* 23 et *om P* 24 ponit] potuit *N* hoc] hunc *C* huc *NM*

Ex hoc etiam necesse est ipsam esse immortalem. Si enim quies eius et perfectio ultima in ipsa uita, immo in ipso fonte uitae est, ubi non appropinquat mors neque defectio ulla: manifestum est mentem humanam illuc naturaliter tendere et quiescere, ubi est uitae indefectibilis continuitas et nulla morti uel defectioni accessibilitas, nullis passionibus aut laesionibus aditus. — Ad hunc autem finem si semel peruenerit, impossibile est illam inde de cetero separari. Quod inde manifestum est, quia per naturam impossibile est eam ad oppositum quodcunque moueri. Impossibile est enim naturaliter aliquid a loco suo naturali moueri; alioquin nec moueretur ad illum naturaliter, nec quiesceret in eo naturaliter; et ita non esset ei locus naturalis. Ei accideret enim illud, habere duos oppositos motus naturaliter, et ideo duas oppositas naturas, cum unam impossibile sit in duos fines moueri aut duos contrarios motus efficere; et hoc est, quoniam principium est per se natura motus et quietis. — Voluntarie autem ab ipso fonte uitae et gaudii et gloriae illam separari, immo ab omnimoda plenitudine desiderabilium suorum, quis non uideat esse impossibile? — Violenter uero inde abrumpi, ideo impossibile est, quoniam illic uiolentia locum habere non potest. Cum enim a se ipsa et ab his, quae infra ipsam sunt, tanquam ab inferno superiori et inferno inferiori erepta totaliter in fontem bonorum omnium quodammodo migrauerit, hoc est, cum fons ille totaliter illam in se ipsum solum rapuerit, hoc

---

1 hoc *om P* quies *om C* 2 et *om C* ipsa *om M* 3 neque] nec *C* 4 est *om C* mentem] uitam *C* illuc] illic *P* 5 nulla] ulla *C* morti uel defectioni] mortalis deffeccionum *C* 6 nullis] in illis *C* aditus] additis *C* 7 est *om M* 8 inde de cetero] de cetero inde *N* inde *om P* 10 enim est *M* suo loco *N* 10—11 naturaliter moueri *PC* moueri naturaliter *N* 11 alioquin] alio quoniam *N* 12 in eo naturaliter *om C* naturalis] naturaliter *CN* 13 ei *om MPN* enim] etiam *P* illud] istud *P* 14 unam] unum *C* enim *P* 15 moueri] mouere *MPN* 16 est *om C* per se natura est *N* 17 gaudii et uitae *CN* *ante* et gloriae *add* et gaudii *N* illam] illa *C* 18 separari] sperari *C* ab *om M* 19 esse impossibile *om PM* uiolenter] uiolente *PC* uero] uerum *C* inde] uide *C* 20 est *om CM* illic] illa *C* uiolentia] uiolentum *N* 22 superiori *om C* *ante* inferno *add* in *C* totaliter] naturaliter *PN* 23 fonte *P* migrantem *P* 24 cum *om P* ipsum] ipsam *PC* solum *om N* rapuerit] rapiunt *P*

est, omnes cogitationes eius, omnes affectiones in se collegerit et in se traxerit: totaliter illi uiuet et totaliter ex illo. Quod exemplo naturalis amoris euidenter apparet, ubi mens amantissimi patris totaliter uiuit filio, et totaliter cogitationes et affectiones omnes et operationes etiam forinsecas amor rapit in filium, et ex illo totaliter uiuit interius, dum ex illo totum haurit, quod cogitat et quod gaudet et quod timet, et generaliter omnes cogitationes et affectiones suas haurit ex illo et finaliter refundit in illum; sic est et in uita beatitudinis, quod mens totaliter in deum rapta et ab omnibus aliis erepta totum, quod uiuet, ex ipso solo hauriet et totum refundet et eructabit in ipsum, quoniam uita in apprehensionibus et affectionibus totaliter consistit.

---

1 est *om N* 2 traxerit] contraxerit *N* illi uiuet] illuminet *P* uiuet *C* quod] quodam *N om P* 3 naturalis] naturaliter *CN* *Post* naturalis *add* aut etiam (est *C*) turpis *PMCN*, *quibus uerbis, cum et a Guilelmo absint, neque in eis, quae insequuntur, ad ea respiciatur, scholion contineri haud dubium est* ubi] *an* ut? 5 et *om M* omnes *om P* eius *M* etiam] etiam sic *N* et sit *C* 6 illo] isto *N* 8 haurit] auxit *P* 9 et (*post* illo) *om C* 9—11 in . . . . refundet *om C* 11 quod] quoque *N* 13 *Post* consistit *add* Explicit *P* Amen *C*.

APPENDIX.

GUILELMUS PARISIENSIS DE IMMORTALITATE ANIMAE.[1]

---

p. 1 Nosse *autem* debes ex aliis, quia quatuor *uel quinque* modis humanis consulitur erroribus. Primo quidem sensu per experientiam. Secundo *uero* poena per legem *punitiuam et ab erroribus retractiuam.* Tertio *autem* philosophia, *hoc est* per probationem *ualidam.* Quarto *per auctoritatem fide dignam et ab auctoritate*[2] *siue ab homine auctorisabili*[3] *traditam. Quinto autem adhuc altiori modo, scilicet per uiam* diuinam *utpote* per reuelationem aut per[4] prophetiam *uel per*[5] *doctrinam immediate a deo traditam. Has enim quinque uias quasi quinque diuina medicamina et clarificatiua collyria contra*[6] *caecitatem errorum ac spiritualium contulit nobis pietas diuina.*

In quo[7]) apparet, quam noxium et quam perniciosum diuina bonitas reputauerit errorem *fidei et morum,* et[8] maxime *errorem* illum, qui est de mortalitate[9] naturali *animarum rationalium*, quoniam *scilicet error ille* destruit fundamentum honestatis et religionis totius. Quid enim restat animabus diffidentibus de immortalitate sua, cum nulla sit spes uitae alterius et ideo nec *sit* ulla obtinendae uerae felicitatis fiducia, nisi omnium prostitutio uitiorum? Et ipsa *etiam* honestas quid aliud eis quam dementia reputabitur? Dum enim se uident fraudari[10] praesentibus *delectationibus* et alias non[11] exspectant, nullo modo suaderi poterit eis, quod aliud sit honestatis
p. 2 persuasio quam imperitorum[12] deceptio; et ipsa professio laudabilium morum

---

B: *cod. Bruxellensis bibl. reg.* 21856. — *n*: *ed. princeps, Nurenbergae* 1496. — *v*: *ed. Veneta* 1591. — *a*: *ed. Aureliana (Parisina)* 1674. — *p*: *posteriorum editionum (Venetae et Aurelianae) consensus.* — *c*: *communis trium editionum consensus.* — *Quae Guilelmus aut Gundissalini uerbis addidit, aut suis uerbis reddidit, litteris quas Italicas dicunt impressa sunt.*

[1] Incipit tractatus. W. parisiensis de immortalitate anime *B* Incipit tractatus Guilhermi parisiensis de immortalitate anime *n* Incipit tractatus Guilielmi Parisien. de immortalitate animae. Cap. Vnicum *v* [2] auctore *c* [3] auctorizabili *p* [4] per *om c* [5] per *om c* [6] qua *a* [7] hac *n* hoc *p* [8] et *om p* [9] *Gundissalin.* de immortalitate. *At etiam illud* de mortalitate *explicari potest.* [10] defraudari *B* [11] alias ex non *B* [12] imperatorum *c*

erit deceptorum deuiamentum[1]. Ex quibus *oritur* rerum humanarum intolerabilis perturbatio, uitae *ac morum* confusio et extremum malorum omnium, creatoris *scilicet audacissima* exhonoratio. Merito igitur[2] tam noxio errori tot medicamenta opposuit diuina miseratio, ut lex per poenas medeatur[3] contumacibus et philosophia per probationem ignorantibus et prophetia per reuelationem *scripturam*[4] diuinam uenerari uolentibus; sensus quoque *ipsam*[5] *animarum immortalitatem* experiri uolentibus[6], non solum testimonio accepto a resurgentibus et ab altera uita redeuntibus, sed *etiam testimonio accepto* ab ipsis animabus suis se ipsas et[7] a corpore et ab aliis *rebus* abstrahere uolentibus[8]) et ad semet ipsas se colligentibus. Hae enim *animae sic reuertentes ab*[9] *exterioribus ad se ipsas, sicut dicit Plato in libro de immortalitate animae*, indubitanter sentiunt seorsum se esse a regione mortis, et agnoscunt continuitatem suam *et coniunctionem* ad fontem uitae et nihil esse interponibile sibi et fonti uitae, quod fluxum uitae super illas impediat et auertat. Sed ista experientia animabus, *quae in sensus et* in sensibilia effusae *sunt* atque[10] dispersae et in corporibus propriis *sunt* incarceratae, est impossibilis.

Qualiter autem huic errori philosophia probationibus[11] *auctoritatum et rationum* occurrat, docere in praesenti temptabimus. *Nam auctoritates noui ac ueteris testamenti et originalium sanctorum et experientias scriptas in dialogo beati Gregorii papae et in aliis consimilibus, quia de facili poterunt*[12] *ab aliis inueniri, ideo*[13] *adponendum hic*[14] *non laboramus, quia scilicet per talia erroneos philosophos, contra quos nitimur*[15], *efficaciter*[16] *non*[17] *euincemus*[18]. *Ad haec ergo sunt auctoritates, et primo Aristotelis dicentis*[19] *in secundo de anima etc.*[20] *Reuertere ad quaternum disputatum pro auctoritatibus.*

Et iam nosti ex doctrina logices[21], quia syllogismus[22] non est demonstratio, nisi cum fuerit ex propriis. Transcendentia enim et extranea, cum aptata[23] fuerint conclusioni, cuius certitudo nobis quaeritur[24], aptata inquam complexione et ordinatione[25] syllogistica, non facient[26] nobis scientiam demonstratiuam. Huiusmodi tamen syllogismis[27] imperitia et defectus et p. 3
cognoscendae[28] quoquo modo ueritatis auiditas cogit non esse contentos.

Propter quod iustitiam creatoris et iudicium futurum radicem probationis immortalitatis animae humanae non nos primi, sed ante nos alii posuerunt, *scilicet Petrus apostolus contra Simonem magum in itinerario Clementis papae et martyris.* Si *enim* anima humana post uitam istam

---

[1] erit error deceptorum (et *add p*) deuiamentum *Bc* [2] ergo *B* [3] moderatur *n* moderetur *v* mederetur *a* [4] scripturarum *n* [5] quoque persuadent ipsam *p* [6] nolentibus *n* [7] et *om p* [8] reuertentes *B* [9] *ante* ab *add.* et *B* [10] et *B* [11] probationis *n* probatione *p* [12] potuerunt *B* [13] ideo *om p* [14] hic *om B* [15] nitimus *B* interim *n* disputamus interim *p* [16] efficacius *c* [17] *om Bc* [18] reuincemus *B* [19] docentis *p* [20] etc. *om c* [21] logicae *B* [22] similis *n* efficax *p* [23] aptate *n* [24] quasi *Bn* [25] ordinatis *n* [26] faciunt *p* [27] syllogismo est *B* syllogismus est *n* syllogismi *a* [28] cognoscendo *B*

non uiueret, uane hic et frustra deo seruiretur, cum in uita ista dei cultus et religio plurimum sui[1] tormentum habeat et afflictionem, et post uitam istam nulla sit futura eius[2] remuneratio, quia neque uita est animae humanae post uitam istam[3]. Secundum hoc[4] ergo utilius esset animae humanae negare deum omnino et omni uanitati et uoluptati se *prosternere*, quam sancte ac iuste uiuere et creatorem debita honorificentia et deuotione colere. Si enim curat deus cultores et ueneratores suos, ubi *ergo* eius potentia, cum nec in uita ista propter hoc sit eis deterius, *qui non colunt*, nec in alia sit eis melius, *qui colunt*[5], cum alia *uita* non sit futura post istam *secundum errorem, qui dicit animam humanam cum corpore morituram?*

Si autem non curat, ubi *ergo est* sapientia eius aut bonitas? Aut enim ignorare, aut non amare uidetur amatores suos et ueneratores; quorum alterum destruit eius sapientiam, alterum uero bonitatem. Haec igitur[6] est radix ad praesens prima, per quam conati sumus aliquam[7] animae humanae uitam[8] ostendere esse post istam[9].

Alia radix est ipsa dei iustitia, qua posita necesse est esse futurum iudicium, quoniam in hac uita nec mali recipiunt[10], quod merentur, nec boni, quia *scilicet* malis hic bene est et bonis male. Vbi ergo *est* iustitia dei, cum utrique, *scilicet boni et mali*, contraria meritis suis recipiant in hac uita, si post uitam istam[11] non est *futurum generale* iudicium, quod utique non est *futurum*, si non est uita[12] post istam *uitam*[13]?

p. 4 Tertia autem radice ad id ipsum, *aliam scilicet uitam ostendendam*[14], utimur, quae est ista, *scilicet quia* omnis iustitia *perfecta* exit[15] in iudicium, quam[16] *iustitiam* nec ignorantia meritorum neque difficultas aliqua aut impossibilitas[17] retributionis prohibet. Iustitiam autem diuinam aliquo istorum[18] prohiberi uel impediri impossibile est. In iudicium igitur[19] *perfectum aliquando* illam exire necesse est. Et in hac uita non exit[20]. Exibit igitur[21] post hanc.

Hac etiam quarta radice[22] uti consueuimus *ad idem ostendendum*, scilicet[23] quia sapientissimus et benignissimus deus aliquid[24] melius prouidit electis suis, quam ista uita habeat, cum ipsa *diuina* sapientia duce quicquid habet uita ista et ipsam etiam uitam *electi dei ex consilio ipsius dei* contemnant, *sicut patet legentibus euangelia et epistolas et totum uetus et nouum testamentum*, *ubi agitur de contemptu mundialium*. Quapropter sapientes maxime inuenirentur[25] erronei et ipsa sapientia duce deceptissimi, cum totum bonum suum contemnerent et abicerent; soli uero mali sapienter hic uiuerent et caute agerent, cum *ipsi* soli bonum suum hic quaererent. Restat

---

[1] sibi *p* [2] eis *p* [3] istam uitam *B* [4] haec *c* [5] nec in alia... colunt *om p* [6] ergo *B* [7] *Gundissalin.*: aliquando [8] humanae uitae animam *B* animae humanae animam uitae *n* [9] *post* istam *add* uitam *B* [10] recipient *B* [11] istam uitam *B* [12] si non est uita *om c* [13] uitam *om c* [14] Tertia autem radix scilicet ad ipsam uitam aliam scilicet uitam ostendam *B* Tertia autem radice ad ipsam aliam scilicet uitam ostendendam *c* [15] erit *a* [16] quando *B* [17] possibilitas *B* [18] istarum *B* [19] ergo B [20] exiit *c* [21] ergo *B* [22] ratione *B* [23] *Gundissalin.*: hac uidelicet [24] aliud *c* [25] inueniuntur *n*

ergo[1], ut aliquid[2] melius, quam habeat uita ista, electis suis et[3] cultoribus deus prouiderit[4]; et hoc[5] non in uita ista, quoniam nihil melius est in uita ista[6], quam habeat uita ista[7]. In alia igitur; et ita[8] *alia* est praeter istam, saltem animabus bonorum. Quare et animabus malorum, quoniam si nihil deterius praeparauit deus animabus malorum, quam habeat uita ista, tunc non solum impune mali sunt, sed etiam *ad commodum suum* mali sunt, *quia scilicet in uita ista multis bonis temporalibus utuntur et a multis malis temporalibus liberantur procurante eorum nequitia. Ergo si non est alia uita,* melius est malis *pro propria nequitia,* quod quidem[9] *apud nullam rationalem mentem* sustinebit aequitas diuina.

Nunc autem ex propriis immortalitatem eius astruere templabimus.

Primum igitur ordinabimus radices[10], quas a philosophis accepimus[11]. p. 5
Quarum una haec est[12].

Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, neque eius essentia pendet ex corpore. Liberior enim debet esse essentia quam operatio. Cum ergo operatio animae humanae[13], scilicet illud[14], quo brutis antecellimus, ut est operatio intellectus, non pendeat ex corpore, neque eius essentia. Est[15] igitur[16] separabilis[17] a corpore naturaliter et uiuens praeter corpus.

Amplius, iuxta eandem rationem. Omnis uirtus, cuius operatio impeditur[18] a corpore, eius esse uel[19] essentia non pendet ex corpore. Palam autem est uirtutem intellectiuam huiusmodi esse, quia quanto magis corpori se[20] miscuerit, tantum eius intelligere erit obscurius et tardius et erroribus admixtius; quanto autem a corpore plus se[21] elongauerit et abstraxerit, tanto erit acutius, clarius, uelocius[22] et ab erroribus liberius. Elongationem[23] autem spiritualem, non corporalem, hic accepimus, et approximationem similiter, quae est sollicitudo et amor corporis et eorum, quae corporis sunt; de quibus manifestum est, quod immergunt et obscurant intellectum; contraria uero liberant et clarificant; et ista sunt sicut praesentia[24] corporis et attractus eius apud intellectum. Essentia igitur[25] intellectus non dependet a corpore, cum eius operatio impediatur ab illo[26] et per illud.

Amplius. Si essentia intellectus pendet ex corpore, oportet, ut confortatio sequatur confortationem et debilitatio debilitationem. Nos autem e contrario totum uidemus, quia[27] debilitatio corporis est in senectute, et uigor p. 6
uirtutis intellectiuae tunc maximus, et[28] intellectus ex omnibus suis modis fortissimus; ex quo manifeste[29] apparet uirtutem intellectiuam in senectute iuuenescere.

Amplius. Omne[30] mortale sua ipsa duratione paulatim debilitatur et

---

[1] *ante* ergo *add* hic *B* [2] aliud *c* [3] suis scilicet et *B* [4] prouidit *B* [5] haec *n* [6] ista *om B* [7] illa *n* illa malorum *p* [8] ista *B* [9] quidam *n* [10] rationes *Bp* iudices *n* [11] accepimus a philosophis *B* [12] est haec *B* [13] humanae *om B* [14] id *c* [15] Est *ex Gundissalino; om Bc. — Guilelmus in hoc argumento multa in angustum coegit* [16] ergo *B* [17] separandum *B* [18] *ante* impeditur *add* non *p* [19] esse uel *om p* [20] se corpori *c* [21] se plus *c* [22] *ante* uelocius *add* et *B* [23] Longationem *Bn* [24] principia *n* impedimenta *p* [25] ergo *B* [26] alio *n* [27] *ante* quia *add* et *Bc* [28] est *B* [29] manifeste *om B* [30] Esse *B*

deficit, donec ueniat ad defectum ultimum, qui est mors. Virtus autem intellectiua sua ipsa duratione proficit et inualescit, ut, quanto fuerit[1] diuturnior et antiquior, tanto sit[2] ex omnibus modis suis[3] fortior. Virtus igitur[4] intellectiua immortalis est, et ipsam non solum non posse senescere duratione aut *destructioni appropinquare*, immo iuuenescere et a defectu et morte amplius elongari manifestum est. In quo simul apparet diuersitas inter uirtutem animalem et uirtutem intellectiuam, quoniam uirtus animalis, tanquam pendens ex corpore, sequitur dispositiones illius — quia eo confortato confortatur et uigorato uigoratur et debilitato debilitatur et deficiente deficit, et cessant operationes animales ex toto —, uirtus autem intellectiua e contrario se habet. Si quis autem obiecerit, quia uirtus intellectiua impeditur et debilitatur, cum impeditur et[5] debilitatur corpus, sicut in aegrotantibus aut freneticis et melancholicis et quolibet alio modo mente alienatis: respondemus, quia aliud est impedimentum et laesio, aliud *est* occupatio. Non enim dicimus[6], quod uisus uel auditus exterior laedat uel impediat intellectum; sed occupat mentem humanam re uera, ut hora illa non uacet
p. 7 intellectiuae operationi, quia per uisum et *per* auditum ad forinseca particularia[7] abstrahitur[8]. Sic est et in laborantibus huiusmodi passionibus. Passiones[9] huiusmodi sunt sicut somnia[10] fixa[11], adhaerentia propter infectiones inseparabiles aut non facile separabiles. Quemadmodum igitur[12] somnia mentem tenent et alligant circa phantasmata occupatam[13], sic istae alienationes; essentiam[14] uirtutis intellectiuae non laedunt, sed operationem eius occupatione impediunt. Et hoc apparet, quia liberata et expurgata uirtute animali penitus *ab*[15] huiusmodi infectione uirtus intellectiua, tanquam nihil passa *huius* laesionis, ad proprias operationes reuertitur et in his ipsis turbationibus et alienationibus ad diuinationes et diuinas reuelationes quodam modo uelut a corpore soluta et expedita erumpit[16]. Certum autem est, quia diuinationes fortissimae ac nobilissimae operationes uirtutis intellectiuae sunt, dum est in corpore; et ad illas[17] maxime inualescit maximis impedimentis et laesionibus corporum. Et haec est causa, propter quam illuminatio siue reuelatio prophetis uix aduenit, nisi cum magna debilitate corporis, sicut est extasis; *et inde est*, quod extasim raptum usus nominat. Manifestum ex his, quod nobilissima operatio ac fortissima uirtutis intellectiuae, quae est prophetia uel reuelatio, tunc[18] maxime uiget, cum corpus est infirmissimum, sicut in extasi uel raptu palam est. Haec autem *est*[19] eius maxima separatio[20], dum est in corpore. In omnimoda igitur separatione a corpore, quae mors est, omnino uiget.

---

[1] fieret *B* [2] fit *n* fiat *p* [3] suis modis *c* [4] ergo *B* [5] *ante* et *add* autem *n* [6] diximus *p* [7] particularis *Bn*, *om p* [8] pertrahitur *p*, *om n* [9] *post* Passiones *add* siquidem *p* [10] somniis *c* [11] fixae *B*. *Post* fixa *add* et *p* [12] ergo *B* [13] occupatum *n* [14] *post* essentiam *add Gund.* uero [15] ab *om n* [16] erumpet c [17] illas *ex Gundissalino*; illa *Bc* [18] tunc *om B* et tunc *n* [19] Haec autem est *om B* [20] separatio *ex Gundissalino*; operatio *Bc*

Amplius. In [1] omnimoda [2] sui coniunctione, quae [3] est omnimoda sollicitudo eius [4] ad ipsum et omnimodus amor, absorbetur propria operatio [5] p. 8 uirtutis intellectiuae. A contrario igitur in omnimoda separatione sui a corpore confortabitur et reuigorabitur. Et haec separatio in morte est, uel post ipsam *est* [6]. Impossibile autem est uigorari operationem uirtutis cum laesione essentiae suae. Non laeditur ergo ulla essentia [7] uirtutis intellectiuae ex morte corporis. Huius [8] autem indicia manifesta sunt in raptu et extasi et somno et aegritudinibus, quae operantur alienationes, ut diximus, et [9] in uicinitate mortis, ubi plerumque diuinationes et uisiones et futurorum praedictiones factas [10] non dubitamus. Ratione [11] autem philosophantium [12] et ueritatem scrutari quaerentium est [13] non solum principia et radices ponere, sed etiam indicia et signa [14] ponere [15].

Alia etiam radix apud philosophos inuenitur, haec scilicet.

Omnis substantia, cuius forma non est corruptibilis, incorruptibilis est. Et omnis substantia intelligens est huiusmodi, quoniam solae *substantiae, in quibus sunt* formae materiales, corruptibiles sunt; nullam [16] autem formarum materialium habet ut suam, id est naturalem uel essentialem, quaecunque substantia intelligens. Et hoc est, quoniam huiusmodi substantia [17] omnium formarum similitudines recipit; quemadmodum oculus nullum habet colorem in ulla parte sui, ubi [18] omnium colorum similitudines recipit, et gustus nullum saporem, ubi [19] omnium saporum similitudines recipit. Alioquin nec iste, nec ille suorum sensatorum similitudines [20] reciperet [21] neque ab illis esset passibilis, cum album ab albo passibile non sit, neque similitudinem eius ullo modo ualeat recipere. Si enim illam reciperet, duae albedines [22] p. 9 inuenirentur in eadem superficie, cum impressio albedinis non posset [23] esse nisi albedo. Quia igitur [24] sola forma materialis est corruptibilis [25], et illam non potest habere naturalem aut [26] essentialem [27] substantia [28] intelligens, manifestum est substantiam intelligentem incorruptibilem [29] esse, cum eius forma substantialis incorruptibilis [30] sit. Et hoc [31] tanquam certo et probato utuntur, quia omnem generationem et corruptionem omnemque conflictum contrariorum in materia et circa materiam [32] esse [33] certissimum est, quoniam in immaterialibus [34] non est contrarietas et ideo neque conflictus; *et* propter hoc neque generatio [35] neque corruptio, quoniam generatio et corruptio ex conflictu contrariorum [36] est ubique inuicem agentium et patientium; et quia

---

[1] *ante* In *add* Sed *n* *add* Si *p* [2] *post* omnimoda *add* enim *B* [3] *ante* quae *add* scilicet *B* [4] est *n* et *p* [5] operatione *n* [6] *Gundissalinus:* uel potius mors ipsa [7] *Gundissalinus:* ullo modo essentia [8] Huius modi *p* [9] et *om B* [10] fictas *B* [11] *Gundissalinus:* Recte [12] prophetantium *B* [13] est *om c* [14] signa et indicia *B* [15] oportet *p* [16] nulla *n* [17] *post* substantia *add* intellectus *Bc* [18] nisi *B* [19] nisi *Bn* nisi quod *p* [20] recipit. Alioquin . . . similitudines *om B* [21] recipiet *p* [22] albedines *Gund.; om Bc* [23] possit *c* [24] ergo [25] est corruptibilis *om Bn* [26] autem *n, om p* [27] esse naturalem *Bn, om p* [28] substantiam *p* [29] incorporalem *Bn* [30] incorporalis *p* [31] haec *n* [32] et circa materiam *om p* [33] *post* esse *add* et *Bn* [34] materialibus *n* [35] neque generatio *om p* [36] contrario *B*

actiones huiusmodi omnes et passiones per contactum sunt. Contactum autem in solis materialibus et in solis corruptibilibus esse necesse est.

Quod si quis quaerat de anima animali siue [1] brutali, an immaterialis [2] forma et ipsa sit, oportet respondere, quia materialium formarum duae sunt maneries [3]: una, quae totaliter innititur et incumbit materiae [4] suae et non regit neque sustinet eam ullo modo; sed sustinetur ab ea, et haec est forma proprie corporalis; alia, cui potius innititur sua materia et sustinetur et regitur ab ea. Verumtamen non est operatio huius formae nisi in ma- p.10 teria sua et per eam; et ideo apparet, quod eius essentia extra materiam suam otiosa esset et inutilis. Hoc igitur [5] modo forma materialis est anima brutalis et uegetatiua; hoc est ex materia sua dependens, et quantum ad esse et quantum ad operari, et cum destructione suae materiae destructibilis, sicut liquor, qui seruatur in uase, destruitur destructione uasis, et ignis in lignis; licet istae dissimiles sint multum similitudines ei [6], propter quod inducuntur.

Anima etiam huiusmodi non est receptibilis formarum materialium omnium, quoniam non est susceptibilis uniuersalium et forte proprie nec sensibilium. Aestimatiua enim uirtus, quae procul dubio in huiusmodi anima est, forte proprie nullam nisi sensibilem recipit. „Proprie“ [7] diximus quia nullum proprium [8] uidetur aestimabile brutis, nisi sensibile nocumentum aut commodum, circa quae duo uirtus aestimatiua brutorum maxime uersatur.

Sed qualiter certum [9] faciunt, quod [10] in immaterialibus [11] non sit immaterialis corruptio, cum passiones et dolores immateriales inueniantur apud ipsa [12], sicut ira, inuidia, odium, erubescentia [13] *et alia*, quae omnia [14] non solum passiones et dolores sunt, sed etiam tormenta grauissima? Si autem apud illa [15] inueniuntur dolores et tormenta, quomodo non defectus et mors? Qualiter autem [16] erit dolor [17] et tormentum sine laesione? Si autem laesio ibi est, erit uenire ad defectum [18], quoniam causa, quae magis dolere faciet [19], magis laedet. Quia igitur [20] quantumlibet [21] contingit [22] causam doloris augeri, finita autem uidetur ad patiendum omnis uirtus, quae est [23] laesibilis: erit igitur [24] uenire [25] ad extremum laesionis; hoc autem est defectus et mors.

In quo dicimus, quod dolor aequiuoce dicitur. Vno modo dolere di- p.11 citur uulneratus [26], alio [27] modo damnificatus; et alterius modi unitas [28] est [29] inter amatorem et amatum, et inter partes continui. Si autem unitas

---

[1] uel *c* [2] immaterialis *Gundissalinus*; materialis *Bc* [3] materies *a* [4] naturae *B* [5] ergo *B* [6] ei *Gund.*; *om Bc* [7] Proprium *n* [8] proprie *p* [9] certum *Gund.*; *om Bc* [10] cum *B* [11] immaterialibus *Gund.*; materialibus *Bc* [12] ipsam *Bc* [13] et erubescentia *a* [14] quae omnia *om n*, omnia *om p* [15] illam *c* [16] *leg* enim [17] defectus et dolor *Bc* [18] effectum *n* [19] facit *B* [20] ergo *B* [21] primum licet *B* [22] continget *B* [23] est *om Bn* [24] ergo *B* [25] *ante* uenire *add* necesse est *B* [26] *ante* uulneratus *add* uel *c* [27] aut *n* aut alio *p* [28] ueritas *B* [29] est *om c*

aequiuoca siue ligatio, erit et[1] diuisio aequiuoca. Quotiens enim unum oppositorum, totiens et alterum necesse est dici. Similiter *autem* et laesio aequiuoce hinc et inde dicitur; et[2] altera essentialis, et altera non. Alter[3] enim in essentia sua laeditur, alter[4] non, sed, ut usualiter dicitur[5], in re sua forinseca. Et inde est, quod[6], quemadmodum ipsa rei laesio uel destructio non attingit essentiam possessoris, sic neque laesio huiusmodi; et ideo neque defectum neque laesionem essentialiter inducit. Nos autem in sequentibus faciemus sciri[7], quia nulla[8] affectio seu passio huiusmodi[9] defectionem essentialem per se inducere potest. Quod ideo dicimus, quia nihil prohibet in anima animali passionem huiusmodi adeo uehementem[10] fieri, ut inde sequatur mors corporis et ex consequenti defectio animae brutalis; quod et de humana similiter accideret, si eius essentia ab essentia sui corporis dependeret. Nunc ergo in tantum hic sit[11] determinatum, donec ad alia, quae diximus, ueniamus.

Et[12] haec quidem fere omnia a philosophis accepimus, ab Aristotele et eius sequacibus. Radices autem et probationes Platonis praeterimus[13], quoniam nec fidem intelligentibus de immortalitate animarum nostrarum faciunt et omnibus speciebus animarum communes sunt[14], ita ut etiam[15] in animam brutalem et *in* uegetabilem extendantur, de quibus manifestum[16], quod earum esse post corpora et extra corpora otiosum sit[17] et omnino inutile. Omne autem otiosum et inutile non solum inutiliter quaeritur, sed etiam dispendiose, quoniam cum dispendio et iactura temporis[18], quo res p.12 utiles quaerendae sunt.

Redeamus autem et dicamus, quod nullus motus naturae naturaliter frustra aut uane est[19]; et quia omne, quod mouetur naturaliter, non est naturali impossibilitate prohibitum a fine, ad quem mouetur — alioquin frustra et uane moueretur in illum —. Dicamus etiam, quod motus alii sunt corporales, alii spirituales, et quia timor est[20] fuga spiritualis[21]; et his attestantur motus cordis, qui sunt contractio et extensio, et motus corporis sensibiles, qui sunt fuga et insecutio corporalis. Et si quis dicere uoluerit, quod omnis motus corporalis est, quoniam motus est exitus de potentia ad actum continuus et non subitus[22], ut ait Aristoteles, et[23] haec definitio non congruit nisi motui corporali: homo est[24] erroneus et imbecillis impediens se ipsum, dum rerum ueritatem negligit et contentione litigiosa nominum se inuoluit. Nos autem non intendimus hic per motum nisi

---

[1] et erit *n*, erit *om p* [2] et *om p* [3] Altera *Gund.* [4] altera *Gund.* [5] dicitur *Gund.*; dicatur *Bc* [6] quod *om Bn* [7] scire *p* [8] nulla *om c* [9] in huiusmodi *a* [10] uehementer *c* [11] sit hic *c;* hoc sit *Gund.* [12] Et *om B* [13] praetereamus *B* [14] sunt communes *p*, sunt *om n* [15] etiam ut *Bc* [16] est *add c* [17] sit *om c* [18] dispendio temporis et iactura *B*; temporis *om c* [19] est *om n* [20] et *Bc* [21] *supple ex Gund.*: et spes insecutio spiritualis, *quae uerba etiam in Gundissalini codice P omissa sunt* [22] subitus *addidi ex Gundissalino*; *om Bn;* et non subitus *om p* [23] et *addidi ex Gund. Omittit etiam Gundissalini cod. P.* haec autem *p* [24] homo enim *Bn;* hic est *p*

dispositionem, quae per se uia est acquirendi aliquid[1]; et ratio[2] haec conuenit eis omnibus, quae nominauimus. Timor enim per se uia est acquirendi euasionem, et desiderium uia est secundum se acquirendi desideratum. Similiter fuga, siue spiritualis siue corporalis, uia est per se[3] acquirendi effugium; et insecutio est uia[4] acquirendi assecutionem[5]. Et quoniam acquiruntur spiritualia ut corporalia, necesse est, ut similiter, iuxta quod eis congruit, sint uiae[6] acquirendi ea acquisitionibus suis, quae uiae cessant eis acquisitis, sicut in acquisitione corporalium.

p.13 Reuertamur autem ad id, in quo eramus, et dicamus, quoniam omnis fuga naturalis est ad euasionem naturaliter possibilem[7], et omnis insecutio similiter; et omne naturaliter desideratum est[8] naturaliter acquiri[9] possibile[10]. Alioquin natura frustra indidisset huiusmodi desiderium, quoniam otiosum esset et erroneum; et ita natura erraret in his, quae per se[11] et[12] naturaliter tantum[13] operatur, quoniam omnis motus et omnis intentio[14] sine fine est error.

His igitur[15] duabus radicibus positis consideremus[16] propria desideria animae humanae, secundum *id* quod est humana, et[17] habet nobile *esse*, in quo excellit animam brutalem. Et uidemus, quod desiderium est ei uerae et integrae felicitatis et fuga uerae miseriae, hoc[18] est timor illius et odium. Vide[19] autem, ne[20] motus animae animalis et animarum[21], quae stultitia[22] innaturali et aduenticia iam obbrutuerunt[23], cogites, cum[24] de solis naturalibus dispositionibus animae humanae secundum id, quod habet nobilius atque sublimius, hic intendamus. Quaeramus[25], an sit huic parti nobili[26] felicitas propria, an[27] non. Cum enim pars animalis sua gaudia, suas ubertates[28] suasque securitates[29] suamque oppositam omnimodo[30] miseriam habeat[31], aut[32] pars illa nobilis habet similiter congruentem sibi miseriam et felicitatem, aut non. Si non, ergo non erunt spiritualia gaudia ceteraque bona sublimia. Et hoc[33] non[34] nisi puerilis ruditas et brutalis irrationa-
p.14 litas[35] possunt delirare, quoniam *in* maioribus et nobilioribus magis congruit esse quam *in*[36] minoribus et ignobilioribus, et spiritualibus quam[37] corporalibus. Erit etiam secundum hoc[38] misera[39] pars illa[40] nobilior et[41] nullo modo beatificabilis, quia nulla[42] uirtus *est* beatificabilis aut perfectibilis nisi

---

[1] aliud *c; om B* [2] ratio *Gund.;* ideo *Bc* [3] per se est *B* [4] uia est *B* [5] assecutionem *Gund.;* insecutionem *Bn* insecutum *p* [6] aut uiae *B* habeant uias *c* [7] naturaliter possibilem *om B* [8] est *om p* [9] acquirere *n* [10] possibile *om B* [11] per se *addidi ex Gund.* [12] ea *p* [13] tantum *ex Gund.;* cum *B* tamen *c* [14] *post* intentio *add* et *B* [15] ergo *B* [16] consideramus *B* [17] et] hoc est secundum id quod *Gund.* [18] hic *Bn* hinc *p* [19] Inde *c* [20] nec *p* [21] naturarum *B* [22] stulti *B* [23] obbrutuerunt *Gund.;* obtusuerunt *Bn* obduruerunt *p* [24] cum *Gund.;* autem *Bn* autem quod *p* [25] et quaeramus *p;* Quaeramus ergo *Gund.* [26] nobili *om B* [27] aut *c* [28] libertates *Gund.* [29] felicitates *B* [30] omnimode *B* omnino *p* [31] habet *a* [32] autem *B* ut *n; om p* [33] hic *B* in hoc *p* [34] *post* non *add* est *Bn* [35] irrationabilitas *c* [36] in *om n* [37] *ante* quam *add* magis *p* [38] haec *c* [39] miseria *p* [40] pars illa] perfecta *c* [41] enim *p* [42] quia enim non nulla *B*

ex propriis. Huic autem secundum hoc[1] non sunt bona propria, quoniam non sunt spiritualia et nobilitatem[2] eius decentia. Ex his autem, quae animali parti congruunt, impossibile est aliam[3] uirtutem felicitari, quoniam neque gaudium siue[4] delicia[5] nisi in[6] conuenientibus, neque quies nisi in fine conuenienti[7], neque perfectio ex alienis, cum perfectio eorum tantum[8], quae[9] potentialiter sunt apud perfectibilem, acquisitio sit. Hoc etiam contra sensum et experiëntiam nostram est, quoniam de corporalibus eruditi[10] et[11] sapientes non gaudent neque ex eis se felicitari omnino[12] existimant, immo potius ea declinant, contemnunt[13], ut uilia, et fugiunt, ut noxia[14] et suae felicitatis impeditiua.

Verum, quoniam de istis philosophi morales nos expediuerunt, et a sensu accepimus illa, quae bona uocant insipienter insipientes[15], amatores et[16] possessores suos miseros[17] efficere aut miseriam eorum augere: nolumus immorari diutius in declaratione huiusmodi, hac[18] una declaratione, quantum[19] ad instans propositum pertinet, contenti, uidelicet, quia[20] possessores[21] rerum[22] istarum corporalium aut amant eas, aut non amant. Si non, palam, quoniam oneri et afflictioni sunt eis, nulli gaudio; et ita[23] non solum non addunt felicitati eorum, sed detrahunt. Si uero amant ea[24], per amorem igitur eis[25] uniti[26] et alligati sunt, et propter hoc oneri[27] passionum, quibus p 15
illa subiacent, obnoxii. Amans enim et amatum propter istam amoris unionem necessario sic se[28] habent, quoniam amato ipso[29] patiente necessario compatitur amans, si ad ipsum passio per apprehensionem peruenerit. Hanc autem communionem, passionum scilicet, ipsimet[30] amatores rerum huiusmodi usu sermonum suorum tristissimo[31] confitentur, dicentes se detructos, adnihilatos, degrandinatos, uastatos, exustos, cum res horum aliquid passae[32] fuerunt. Palam igitur est[33], quoniam res huismodi tot miseriis amatores suos subiciunt, quot[34] passionibus ipsae obnoxiae sunt. Si autem gaudia et alia commoda[35] * * *: tantum adderent felicitati, quantum miseriae[36] et e conuerso. Idem ergo est, ac si non adderetur, quantum ad utrumque. Cum igitur[37] plura et maiora sint incommoda, palam est,

---

[1] haec *c* [2] nobilitati *c* [3] in aliam *n* [4] sine *n* [5] delitiae *p* [6] in *addidi ex Gund.; om Bc* [7] conuenientibus *Bc; corr. ex Gund.* [8] tum *B, om c* [9] quo *c* [10] eruditi *add ex Gund.; om Bc* [11] et *om B* [12] omnino *Gund.*; animo *Bc* [13] et contemnunt *B* [14] ut uitia et noxia *B* [15] insipientes *ex Gund.;* uisitantes *B* sapientes *c* [16] amatores esse et *B;* et *etiam Gundissalini cod. M exhibet; omittunt reliqui* [17] miserrimos *p* [18] ac *B* [19] quam nunc *Bn* quantum nunc *p* [20] qui *p* [21] *post* possessores *add* sunt *Bc* [22] rerum *om Bn* [23] ideo *c* [24] eas *p* [25] eis *om p* [26] iuncti *c* [27] oneri *Gund.;* omnium *Bc* [28] esse *p* [29] ipso amato *B* [30] ipsemet *n* [31] tristissime *n* tritissimo *p* [32] posse *B* [33] ergo *B* [34] quot] quot et quibus *B* quos et quot *n* [35] *Lacuna ex Gundissalino explenda est:* quaeipsi ab illis sperant, tot et tanta essent, quot et quanta ista incommoda: *(quae uerba propter homoteleuton praetermissa sunt)* [36] *ante* miseriae *add Bc:* ad utrumque. Cum igitur (ergo *c*) plura (palam *B*) et maiora sint incommoda, et incommoda ista addunt, *quae uerba ex eis quae insequuntur huc illata esso manifestum est* [37] ergo *B*

quoniam miseriae tantum simpliciter addunt et non felicitati. Manifestum etiam, quod applicatio ad inferiora et ignobilia descensio[1] est et depressio, non eleuatio; et quoniam per modum amoris est, qui est subiectio spontanea et seruitus, ut ipsa sit deterioratio eorum quae sic applicantur ignobilibus et inferioribus se. Omnis enim admixtio elongatio est ab altero extremorum[2]; et ideo admixtio ista[3] spiritualis, quae non nisi amor est, elongatio est indubitanter a nobilitate et bonitate et appropinquatio ad ultimum uilitatis et depressionis[4] et ita miseriae[5].

Et quoniam de his alias locuti sumus et saepe loquemur[6], ponamus ea, quae recipit omnis sanus intellectus, et dicamus, quoniam sensus habet[7]
p. 16 sensata sua, quorum coniunctione illuminatur, perficitur, delectatur[8], et generaliter omnis uirtus animalis: similiter necesse est, ut uirtus ista spiritualis habeat apprehensibilia sua[9] et[10] conuenientia nobilia[11], quorum apprehensione illuminetur, perficiatur, delectetur[12]. Si enim ignobilioribus naturaliter[13] de huiusmodi prouisum est[14], quanto magis nobiliora non negligit natura[15]? Non igitur[16] absque illuminatiuis et[17] delectatiuis relicta sunt.

Amplius. Omne nobile magis natum est applicari nobilioribus quam ignobilioribus[18]. Quod si haec uirtus non est nata applicari nisi ignobilibus istis temporalibus et caducis, omnino non erit nobilis[19], quoniam nihil est creatum propter ignobilius aut uilius se. Certum autem est, quod omnia haec uiliora sunt[20] et ignobiliora. Non ergo[21] est propter haec[22]; et[23] ideo non erit nata perfici per ea.

Amplius. Quod est[24] nobilius, et eius perfectio nobilior; et quod sublimius, et eius perfectio sublimior; et quod spirituale, et[25] eius perfectio spiritualis; et quod seorsum a corpore, et eius perfectio seorsum erit a corpore. * * *[26] ita scilicet, ut[27] eius operatio neque sit per corpus neque pendens ex corpore: similiter erit eius perfectio neque per corpus neque pendens ex corpore, quare eius perfectio erit abstracta a corpore, et non ex corpore neque per corpus neque pendens omnino ex corpore.

Amplius. Eius[28] propria operatio in separatione a corpore et non ex corpore inualescit, sicut apparet in raptu et extasi. Inualescentia autem operationis, si est ultima, est perfectio ipsius uirtutis; si autem non est
p. 17 ultima, est appropinquatio ad perfectionem. Quare manifestum *est*, quoniam separatio a corpore aut approximat eam perfectioni, aut inducit in ipsam perfectionem; et ita uita est ei non solum seorsum a corpore, sed etiam

---

[1] discensio *B* [2] extremo *p* [3] illa *c* [4] deprehensionis *B* [5] et illa miseria *B* [6] loquamur *n* [7] cum sensus habeat *Gund.* [8] et delectatur *c* [9] habeat apprehensibilia sua *addidi ex Gundissalino; om Bc* [10] et *om p* [11] conuenientibus nobilibus *p* [12] illuminetur, perficietur et delectetur *B*, illuminatur delectetur *c* [13] natura *B* [14] prouidit *B*, *om n* [15] natura *om B* [16] ergo *B* [17] et *addidi ex Gund.*; *om Bc* [18] ignobilibus *c* [19] nobilis *Gund.*; naturalis *Bc* [20] sunt *om B* [21] igitur *c* [22] *post* haec *add* ignobiliora *c* [23] et *om p* [24] est *om c* [25] est *B* [26] *Supple ex Gundissalino*: Cum igitur ista uirtus et incorporalis et seorsum sit a corpore, [27] *post* ut *add* si *c* [28] Cuius *B*

perfectio, quae est gloria uniuscuiusque uirtutis: ultima, si [1] ipsa perfectio ultima est, minor et alterius ordinis, si perfectio minor quam ultima fuerit. — Quod autem supra incepimus, nunc prosequamur.

Dicamus ergo, quod huic uirtuti nobili est naturale desiderium sibi congruentis [2] et propriae felicitatis et naturalis fuga suae infelicitatis et miseriae, hoc est [3] naturale odium et [4] timor naturalis. Quia ergo nil frustra, nil otiose de his, quae naturaliter sunt, frustra autem et otiose sunt isti motus, si impossibilis est naturaliter [5] ista euasio, et si impossibilis [6] assecutio felicitatis eius: necesse ergo est euasionem a sua miseria et assecutionem suae felicitatis esse possibilem huic uirtuti nobili. Haec autem [7] si perennis non fuerit, non erit felicitas, neque a miseria uera [8] immunitas. Quicquid enim morti obnoxium, beatum [9] non est, eo ipso [10] miserum, quod extremae miseriae obnoxium. Perennitas autem non potest esse pars felicitatis [11] istius, quoniam est [12] impossibile duo contraria communicare in parte. Sed neque effectus potest esse huiusmodi felicitatis uerae ac nobilis, quoniam, si hoc esset, non per(maneret) [13] * * * [14]

* * * ignobiliora in omni subiecto sunt [15] propter principalia [16] et no- p. 25,24
biliora. Quantum igitur [17] ad ea, quae uires animales habent ex corpore, p. 26
* * * [18] quia [19] radices ipsae [20] pendent ex essentia ipsius animae uelut radii protensi ex luminositate ipsius. Ipsa uero non debet pendere ex corpore propter sua secundaria et ignobiliora, cum illa, in quantum pendent ex corpore, non sint ei essentialia, immo tantum secundum radices iudicandi. Conuenientius autem est, ut ea, quae principaliora sunt et nobiliora, trahant ad fortitudinem suam secundaria et ignobiliora, quam ut illa [21] trahant ea [22] e contrario [23] ad infirmationem [24] suam. Et ideo [25] conueniens *est*, ut radii sequantur lucem, et effectus generaliter causam, non ut [26] trahat [27] illam ad se et post se [28]. Haec igitur [29] omnia diximus, ut esset clarior intellectus noster de hoc, quod dicimus, uires animales pendere ex corpore et esse corruptibiles iuxta intellectum philosophorum [30]. Apparet ergo animam humanam mediam esse inter animas animales et substantias angelicas spoliatas

---

[1] sed *p* [2] congruis *B* congruens *c* [3] est *om Bn* [4] est *n* [5] naturalis *B* [6] impossibilis est *B* [7] enim *n* [8] nª (*i. e.* natura, *an* naturae, *ut Gundissalini cod. P?*) *B* [9] bonum *c* [10] *post* ipso *add* et *p* [11] infelicitatis *Bc* [12] est *om c* [13] per *Bn* essent *p* [14] *Guilelmi textus in prima syllaba uerbi* permaneret *(Gundissalin. p. 17 v. 23) desinit, et statim ad Gund. p. 25 v. 24,* ignobiliora *se conuertit. Quae omissa sunt, ea maxima ex parte infra p. 56—59 proferuntur. Quam confusionem, quam ipsi Guilelmo tribuendam esse vix putauerim, editor Venetus cum non perspiceret, suis coniecturis uerborum seriem aliquam sed ineptam restituere conatus est* [15] sunt *om p* [16] principaliora *B* [17] ergo *B* [18] *Supple ex Gundissalino:* in tantum pendent ex corpore; quantum uero ad radices iudicandi, non pendent ex corpore, *quae propter homoteleuton exciderunt* [19] quia *om p* [20] ipsi *B* [21] ista *B* [22] ea] nobiliora *p* [23] e contrario *Gund.; 2° (pro 9°) B* secundo *n* secundaria *p* [24] *leg.* infirmitatem *(Gund.)* [25] *Gund.:* omnino [26] ut non *B* [27] trahant *p* [28] et post se] *sic Gund. om* et *et* se *Bn*, *om* et post se *p* [29] ergo *B* [30] philosophicum *B*

et spirituales[1]. Et ideo, ut diximus, necessario in dispositionibus mortalitatis et immortalitatis media est mediatione, quam determinauimus.

Amplius. Destructibile non destruitur nisi uno illorum modorum: uidelicet aut per diuisionem formae suae a materia sua — quod non potest esse nisi aut forma manente, sicut ponimus in homine, qui *in* morte, quae[2] est diuisio formae a materia, id est animae a corpore, ita destruitur * * *[3], p. 27 id quod destruitur[4] diuisione formae a materia, forma ipsa destructa, quae destructio proprie uocatur corruptio —; aut destruitur diuisione partium suarum integralium, sicut domus, cum partes eius ab inuicem separantur; aut destruitur destructa sustinentis essentia[5]; aut destruitur subtractione causae suae, sicut si dissipato utre uinum deficiat et corpore destructo ea, quae in eo sunt, destruantur[6], aut sole sublato destruatur[7] dies; et hoc[8] duobus modis: aut erit[9] ei causa, aut erit deferens, ut materia formae, liquori uas.

Quod si quis dixerit, quia est et quintus modus destructionis, scilicet proprius defectus, ut senium uel putrefactio: * * *[10] ad[11] nullum quattuor modorum ducerent[12], nullo modo destruerent[13]. Saluatis enim coniunctione formae ad materiam et integritate atque coniunctione[14] partium, salua causae[15] praesentia, salua etiam essentia sustinentis, necessario salua est[16] res. Certum autem est, quod senium ducit ad diuisionem animae et corporis, et putrefactio diuisio est formae a materia et destructio ipsius formae. Si uero dixerit, quod quaedam pereunt per defectum sui[17], necesse habet determinare modum defectionis[18]. Si enim[19] omne, quod perit, non perit[20] nisi ex debilitate essentiae suae, quia[21] scilicet[22] debile est in se et infir- p. 28 mum ad permanendum *perpetue*: palam est omne causatum[23] esse huiusmodi infirmum ac debile et inualidum ad permanendum, quantum in eodem est. *Non*[24] *igitur*[25] *sic*[26] *est*, quod[27] nihil[28] permanebit eorum, quae sunt, cum illa causa non existendi[29] in omnibus inueniatur. Nos autem uidemus[30]

---

[1] spiritales *n* [2] quod *Bn* [3] *Supple ex Gundissalino haec, quae propter homoteleuton exciderunt:* quod manet eius forma, hoc est anima ipsa secundum quod nos ponimus; aut destruitur [4] *Verba* id quod destruitur *om p; post* destruitur *add* aut *Bc* [5] aut destruitur destructa sustinentis essentia *om B* [6] destruuntur *B* [7] destruitur [8] *Tertii et quarti modi destructionis explicatio, quae hic additur, a Guilelmo in artum collecta est, ita ut, quo spectet, non facile diiudicari possit. Quod eo magis accidit cum uerba, quibus Gundissalinus hunc locum exorditur* (hoc est duobus modis destruitur aliquid destructione alterius) *a Guilelmo inepte in illud* et hoc duobus modis *contrahantur, quod ad ea sola quae proxima sunt (i. e. ad quartum modum destructionis) pertinere uidetur.* [9] exiit *n* [10] *Supple ex Gundissalino:* nihil dicit, quia si senium et putrefactio (*homoteleuton*) [11] qui ad *B* si ad *p* [12] reducitur *B* [13] destrueretur *B* [14] atque coniunctione *Gund.*; adiunctione *B* coniunctione *n* et coniunctione *p* [15] salva causae] salvatione *B* [16] et *B* [17] *Hic nonnulla omissa* [18] deiectionis *n* [19] uero *p* [20] periit *n* [21] *Gundiss.:* qua [22] si *Bn, om p* [23] *Gundiss.:* creatum [24] *Gundiss.:* Si igitur sequitur unumquodque infirmitatem istam, nihil etc. [25] ergo *B* [26] sicut *B* [27] quoniam *p, om B* [28] nil *n* [29] extendi *n; leg.* permanendi *ex Gundiss.* [30] uidebimus *v*

multa permanere et quaedam aliis diutius, quaedam uelocius perire. Quae igitur erit causa in hoc, nisi quia propria debilitas nihil eorum, quae sunt, per se destruit, nisi adiuuetur aliquo modorum, quos nominauimus, aut impediatur contrariis eorum?

Restat ergo nobis inquirendum, an aliquis dictorum modorum congruere[1] possit animae humanae, secundum[2] quod de ea hic inquirimus.

Et primo quidem modo manifestum est, quoniam ipsa est pura forma et substantia immateriata[3] et incomposita in se[4] huiusmodi compositione, quae ex materia et forma est[5].

Aut[6] forte quis hic[7] dicat, quod ex materia et forma. Dicimus[8] tamen[9] formam eius incorruptibilem[10] esse[11], quia non est ei contrarium, per quod corrumpatur, neque diuisiuum, per quod diuidatur[12], neque sustinens, cuius subtractione destruatur. Forma enim uirtutis intellectiuae non potest habere contrarium. * * *[13] nisi[14] esset receptibilis formae suae contrariae neque[15] similitudinis illius, sicut albedo non est receptibilis nigrediuis neque similitudinis illius, neque *colorum* mediorum. Quoniam non potest intelli- p. 29
gere aliquid, nisi *quod ipsamet*[16] *sit*, *siue* apud ipsam aut ipsum aut eius similitudo: patet[17], quod non *fit*[18] intelligere contrarium; quare nec habere. Omne enim, quod est e regione[19] illi[20], intelligibile est ei naturaliter, cum et multo maiora[21] et sublimiora sint ei[22] intelligibilia. Praeterea istud non[23] ponit nisi ipsamet[24], quod habeat contrarium, et ita ipsamet ponit[25], quod[26] non est ei[27] intelligibile. Positio[28] haec *declaratio non* est, *sed* deliratio, et ideo non est contra istam disputandum amplius; neque poni etiam potest, quod non potest intelligi.

Amplius. Sicut uisus nullam habet contrariam ex formis uisibilibus, ita intellectus nullam ex intelligibilibus; et in hoc non oportet nos aliquam probationem adducere, quoniam eadem prorsus ratio *est* in utrisque. Non est igitur[29] destructibilis per diuisionem formae a materia, cum forma eius contrarium habere non possit, sed sit[30] ad omnes formas intelligibiles * * *[31] Quare sicut illa[32] incorruptibilis corruptione corporali, ita et haec[33] corruptione spirituali; * * *[34] cum ad eam propter sui sublimitatem corporalis corruptio non possit attingere. Si enim[35] hylen[36] corporum non attingit

---

[1] congrue *n* [2] licet *Bn*, *om p* [3] et substantia immateriata *Gund.*; et scientia materiata *Bn* materiae immixta *(ex coniectura) p* [4] in se *Gund.*; se *om Bn (sed cf.* [5]*)*, in se *om p* [5] est] in se *Bn* [6] At *p* [7] *om a* [8] *ante* dicimus *add* ad quod *p* [9] tum *n*, *om p* [10] incorruptionem *Bc* [11] esse *Gund*; cum *B* tum *c* [12] diuiditur *B* [13] *Supple ex Gund.*: Si enim haberet contrarium [14] *leg.* non [15] uel *p* [16] ipsamet] ipsamque ipsametque *B* [17] *ante* patet *add* ergo *p* [18] sit *n* [19] e regione *Gund.*; ratione *Bc* [20] ita *Bc* [21] *post* maiora *add* sint *B* [22] *ante* ei *add* et *Bc* [23] *om p* [24] nisi ipsamet *Gund.*; ipsam *Bc* [25] *ante* ponit *add* et *c* [26] quid *c* [27] est ei *Gund.*; esse *Bc* [28] positiuo *n* positiue *p* [29] ergo *B* [30] sic *B* [31] *Supple ex Gund.*: quemadmodum hyle ad omnes uisibiles [32] illa *Gund.*; *om Bc* [33] ita et haec *Gund.*; et ideo ex *B* et ideo hic *n* ita hic *p* [34] *Supple ex Gund.*; et propter hoc multo fortius corruptione corporali [35] *om B* [36] yle *B* ylon *n*

huiusmodi corruptio, multo minus, quod supra ipsam est. — Videtur autem propter hoc intellectus inintelligibilis [1], si se habet [2] ad formas omnes corporales p. 30 et spirituales in susceptibilitate et separabilitate, sicut [3] hyle ad corporales, *ita intellectus ad spirituales*; et sicut uisus inuisibilis, sic intellectus inintelligibilis [4].

Quod si quis quaerat, qualiter uisus corruptibilis [5] est a uisibilibus: respondemus, quoniam uisus harmonia est, quantum ad instrumentum suum [6]; propter quod necesse est illum destrui destructione illius, in quantum pendet ab illo. Instrumentum [7] autem [8] uisus destruitur ab excedentibus harmoniam suam, hoc est a uehementer uisibilibus. E contrario autem habet se in intellectu, quoniam intellectus non habet partem determinatam in corpore, quae sit instrumentum ipsius, et confortatur et inualescit ex uehementer intelligibilibus. Forma autem intelligibilis, quae actione sua destrueret [9] intellectum, qualiter ageret in ipsum, nisi similitudinem suam eidem imprimendo et illum sibi assimilando? Hoc [10] autem quanto amplius facere posset [11], tanto esset intelligibilior, et propter hoc tanto ipsius confortatiua; et ita per uiam istam non solum non destruitur, sed etiam confortatur.

Amplius. Quanto aliquid est magis intelligibile, tanto est [12] magis potens [13] agere in [14] intellectum et magis assimilare eum [15] sibi, siue unire *sibi* [16]; et hoc est indicium [17] certum [18] uehementiae actionis et fortitudinis uirtutis agentis, scilicet uehementia passionis [19], cuius perfectio est ultima assimilatio [20] ad agens. Et ideo quanto maior fuerit [21] assimilatio [22], tanto erit uehementior actio et fortior [23] uirtus agens super passum [24]. Quare manifestum est uehementius intelligibilia uehementioris et fortioris actionis esse [25] in intellectum [26]. Omne autem, quod a uehementius agentibus laedi p. 31 non potest, multo fortius a minus et debilius [27] agentibus. Quia ergo ab intelligibilibus [28], quantumcunque uehementia sunt, confortatur uirtus intellectiua, a nullo eam [29] laedi posse [30] per actionem manifestum est [31]; nisi forte quis dicat, quod laesione instrumenti sui, sicut uisus laedi potest [32] a non uisibilibus, sic intellectus a non intelligibilibus [33]. Quod manifestum est esse [34] falsum, tum quia intellectus instrumentum non habet in corpore, tum quia, quod non est intelligibile, non habet formam, neque est forma; omnis autem actio ex forma; et ideo est [35] impossibile, ut agat id, quod non est intelligibile.

---

[1] intelligibilis *Bn* [2] habet *om n* [3] *post* sicut *add* enim *p* [4] intelligibilis *Bn* [5] incorruptibilis *n* [6] *Hic quaedam omissa* [7] instrumento *c* [8] aut *Bc* [9] destruet *n* [10] Haec *c* [11] potest *Bc* [12] *om c* [13] potest *c om B* [14] in *om Bn* [15] eum assimilare *B* [16] si *B* [17] radicium *B* [18] certae *p* [19] passionis *addidi ex Gund.; om Bc* [20] similatio *c* [21] fuit *c* [22] similatio *p* [23] *post* fortior *add* et *Bc* [24] *leg.* passiuum *(Gund.)* [25] esse *om n*, esse actionis *p* [26] intellectu *c* [27] debilibus *c* [28] intelligentibus *n* [29] eadem *p* [30] potest *p* [31] manifestum est *om c* [32] *ante* potest *add* non *Bn* [33] a non intelligibilibus] ab intelligibilibus *Bn* [34] esse *Gund.; om Bc* [35] *om c*

Quod si dixerit quis, quod[1] intellectus omnino non est forma, et ideo impossibile est ipsum agere: respondemus, quod intellectus in se ipso, in esse suo et in specie sua, forma est. Sicut humor crystallinus aut spiritus uisibilis in esse suo formatum[2] est, et tamen ad lucem et colorem quodammodo materiale: sic intellectus ad omnia intelligibilia, quae sunt extra se. Neque agit, in quantum est materiale, hoc modo, scilicet[3] ex essentia sua, aut[4] per formam, cum illam fuerit uenatus; et est per illam sicut artifex aut[5] sigillum, quo foris sigillatur[6] materia[7] artificii.

Quod autem neque diuisione partium integralium[8] destructibilis sit, inde[9] manifestum erit, quod[10] intellectus ex necessitate est[11] impartibilis. Hoc autem sic certum facimus. Si enim partibilis esset, non pateretur totus simul, sed *pars* post partem, quasi pars intellecti introiret[12] apud intellectum p. 32 post partem, et non totum simul. Ex hoc sequitur continuum et partibile continue et per partes solummodo intelligi posse et partem in parte temporis, totum in toto, et intelligentem sequi[13] in[14] intelligendo tempus[15] transitus syllabarum et elementorum, et intelligere[16] in transitu continuo[17] et non subito; cuius contrarium unusquisque intelligentium sentit in se ipso.

Amplius. Intellectus sentit se totum intelligere, quotienscunque intelligit, nunquam autem partem sui intelligere et partem non[18]. Quia ergo istud est apud eum et[19] in eo, ei soli de hoc credendum est. Sicut enim intelligit unus intellectus, ita et omnis; et ideo idem erit modus intelligendi[20] apud omnes, sicut modus uidendi[21] idem est apud omnes[22]. Quod igitur[23] nouit intellectus unus[24] apud se de modo intelligendi, et omnes intellectus inuenire apud se necesse est. Audire autem[25] continue, sed[26] subito[27] intelligere, omnes intelligenter intendentes[28] inueniunt[29]. Sed[30] subito intelligere — cum intelligere non sit, nisi per immutationem intellectus —, si[31] intellectus partibilis[32] est et[33] continuus, impossibile est, * * continuum subito immutari; *et hoc* alibi declaratum est[34]. Restat igitur[35] intellectum impartibilem[36] esse et incontinuum, et ideo diuisione partium[37] indestructibilem[38], cum partes eiusmodi[39] non habeat.

---

[1] quis quod] quia quod *Bn* quia *p* [2] *ante* formatum *add* quid *p* [3] sed *p* [4] *leg.* sed, *cum Gundissalini* codicibus *CN* [5] ad *p; leg.* per [6] sigillat *c* [7] materiam *p* [8] integrabilium *p* [9] inde] tamen *n, om p* [10] *ante* quod *add* ex eo *p* [11] *om c* [12] introiret] in toto neque *B* [13] intelligentem sequi] intelligente enim se qui *B* [14] in *Gund.*; *om Bc* [15] tempus *Gund.; om Bc* [16] intelligentiae *B* [17] continue *Bc* [18] *Hic quaedam omissa sunt* [19] *om Bc* [20] erit modus intelligendi *om c* [21] uidendi *Gund.;* uolendi *Bc* [22] sicut modus uolendi idem est apud omnes *om c* [23] ergo *B* [24] unius *c* [25] Audire autem] Quare non *c* [26] scilicet *B* [27] *post* subito *add* aut *B*, *add* est *c* [28] *post* intendentes *add* etiam *Bc (Gund.:* in hoc intendentes) [29] ueniunt *B* [30] se *c* [31] *post* si *add* uero *p* [32] partibilis *Gund.;* particularis *Bc* [33] et *om Bc* [34] *Sententiarum ordo omissis nonnullis Gundissalini uerbis aliquantum perturbatus est* [35] ergo *B* [36] *post* impartibilem *add* particularem *Bc* [37] *post* partium *add* est *p* [38] indestructibilis *Bc* [39] eiusmodi *om c*

Manifestum est igitur[1] intellectum omnibus modis destructionis esse indestructibilem. Non enim possibile est[2] aliquid[3] destrui, nisi diuisione p. 33 formae a materia[4] aut diuisione partium integralium aut destructione deferentis et sustentantis, quos modos iam remouimus, aut subtractione causae efficientis, qui[5] est ultimus modus, sicut destruitur dies subtractione sôlis et corpus subtractione animae. Hoc autem in anima humana contingere impossibile est. Manifestum enim est, quia natura[6] continua[7] est primae causae aut eius continuo[8]. Quod inde apparet, quod operationes primae causae continue influunt super naturalia et super omne, quod[9] natura praeparauit: et est[10] impossibile, quod praeparatâ materiâ a natura non influat[11] aut uita[12] aut altera forma a prima causa; et quod est maius[13]: semini praeparato[14] anima necessario infunditur. Hoc[15] est igitur[16] manifestum[17] indicium[18] continuitatis siue colligationis naturae ad primam causam. Colligatio autem non est nisi ex proprinquitate; et quae propinquiora, eidem necessario colligatiora[19]. Quanto enim ipsa naturâ superior, tanto supremo propinquior[20], quam natura[21]. Quia igitur ordinatae sunt influxiones illius secundum ordinem propinquitatum ad ipsam[22], necessario maiores et magis continuae sunt in ea, quae propinquiora sunt primae causae, quam in[23] remotiora; et si non possunt cessare[24], quantum ad re- p. 34 motiora[25], multo minus *quantum*[26] ad[27] propinquiora[28]. Et ideo fluxus uitae et aliae naturales influxiones multo fortius in animam rationalem incessabiles et continui, quam in naturam[29]. Palam igitur[30] est animam rationalem isto ultimo modo non posse mori.

Quod si quis dixerit, quod consequens est ex hoc, ut[31] anima sensibilis sit[32] immortalis et indefectibilis, nos[33] iam respondimus[34] ad haec in his[35], quae praecesserunt, ubi diximus, quod ipsa pendet secundum omnes uires suas a corpore; et haec est causa, propter quam moritur morte corporis.

Non moritur ergo neque deficit ex defectu defluxionis[36] uitae[37] in illam[38] a primo et uniuersali fonte uitae.

Iam ergo prohibuimus ab anima rationali secundum id, quod habet sublime, nobile ac diuinum, omnes modos corruptionis ac defectus. * * *[39]

---

[1] ergo *B* [2] *om c* [3] aliquod *c* [4] a materia] amplius c [5] quae *a* [6] naturaliter *c* [7] continuus *B* [8] continuatio *B* [9] omnia quae *c* [10] *om c* [11] influatur *Bc* [12] uitam *B* [13] est maius] magis est *B* [14] semini praeparata *n* nam semipraeparata *p* [15] Hic *n* [16] ergo *B* [17] medium *Bc* [18] indicium *Gund.; om Bc* [19] colligatoria *B* [20] *Gundissalini uerba in angustum coegit* [21] quam natura *om p* [22] ipsas *Bc* [23] *om B* [24] cessare *Gund.; om Bc* [25] remotiora] te *Bn* propinquiora *p* [26] *om B* [27] ad] et *Bn* [28] remotiora *p* [29] naturam] naturalem uel naturam *Bc* [30] ergo *B* [31] quod *B* [32] *post* sit *add* simul *c* [33] *ante* nos *add* sed *Bc* [34] respondimus iam *B* [35] istis *B* [36] influxionis *c* [37] *post* uitae *add* suae *B* [38] illa *n* [39] *Guilelmi textus hic desinit in uerbis Gund. p. 34,13. Quae apud Gundissalinum insequuntur, p. 60 sq. leguntur.*

Amplius. Vita uirtutis intellectiuae et uiuere eius in effectu non est nisi intelligere *eius* in effectu; et hoc non est ei per corpus neque pendens ex corpore[1], quin potius ex casu corporis erigitur et debilitate confortatur et defectione eius perficitur, sicut apparet in extasi et raptu. Vita igitur sua huic uirtuti nobili est — immo[2] uitae suae[3] perfectio — praeter corpus et seorsum a corpore. p. 18,7

Amplius. Iste raptus et ista applicatio ad nobiliora *et altiora* intelligibilia aut est uiolentus aut uoluntarius huic uirtuti aut naturalis aut casualis. Et casualem quidem esse[4] impossibile, quoniam istud est potissima[5] eius perfectio, dum est in corpore, et quo[6] maxime[7] illustratur ac regitur genus humanum. Reuelationes enim diuinae ac prophetiae maxime ordinant uitam humanam, et omnis ars et omnis[8] sapientia cedit eis atque subicitur[9]. *Aut* naturalis est applicatio ad res nobiles incorruptibiles[10]. Nihil autem naturale est noxium aut[11] mortiferum ei, cui est naturale. Seorsum igitur[12] fieri a corpore salutiferum est isti uirtuti. Idem accidit, si *sit* uoluntarium[13]. Omne enim uolitum indubitanter[14] utile est uolenti. Violentum[15] esse non p. 19 potest, quo generaliter eousque adiuuatur uirtus haec[16], illustratur atque perficitur. Omne enim uiolentum impeditiuum[17] et noxium est.

Amplius. Manifestum est uirtutem istam nobilem esse duarum facierum, quarum altera illuminatur a rebus sublimibus, *et* altera illuminabilis est ab inferioribus, corporalibus et sensibilibus; aut[18] eadem uirtus est et eadem facies, sed liberum est ei uertere se, ad quam partem uoluerit, et illuminari uel depingi, a quibus*libet* uoluerit[19]. Si *autem* superior est[20] nobilior eius perfectio et lumen nobilius: quanto plus ad id se uertit, tanto plus et[21] copiosius illuminatur. Certum autem est, quod perfectio illuminat ipsum esse et elongat a non-esse. Conuersio igitur[22] ad ea quae supra ipsam sunt[23], perficit uirtutem istam et illuminat. Patet ergo, quod separatur a corpore et a[24] corporalibus et coniungit[25] *se*[26] spiritualibus. Palam igitur[27] debet esse, quod non solum non dependet a corpore, sed obscuratur et impeditur[28] etiam applicatione sui ad illud[29].

Amplius. Cum aliquid fuerit uehementer sensibile, certum est, quod, p. 20 postquam sentitur, relinquit sensum debiliorem ad alia[30] sentienda; et cum aliquid[31] fuerit ualde intelligibile, e contrario se habet, quia relinquit intel-

---

[1] *Quae hic omissa sunt, etiam in Gundissalini codicibus CN desunt* [2] immo *addidi ex Gundiss.* [3] suae *om p* [4] Et casualem quidem esse *Gund.;* aut casuale qd' *n* esse *(omissis reliquis) B* quod *(omissis reliquis) p* [5] potentissima *B* [6] quo *om p* [7] *post* maxime *add* per hoc *p* [8] omnis *add etiam Gundissalini* codices *CN* [9] eis atque subicitur *Gund.;* eis siue *Bn*, *om p* [10] *leg.* incorporales. — *Apud Gundissalinum haec et complura in eis, quae proxime insequuntur, aliquanto fusius* [11] uel *B* [12] ergo *B* [13] *Hic quoque Gundissalini argumentum in breuius contrahitur* [14] *om B* [15] *post* Violentum *add* autem *p* [16] hoc *B* hic *n* [17] impeditum *n* [18] aut *Gund.;* et *Bc* [19] noluerit *n* [20] superior est] a superiori est *Gund.;* est superior est *Bn* [21] et *om p* [22] ergo *B* [23] est *c* [24] a *om B* [25] coniungitur *p* [26] se *om c* [27] ergo *B* [28] impedit *n* [29] aliud *Bn* [30] illa *p* [31] aliquod *p*

lectum fortiorem ad alia intelligenda. * * * [1] Impossibile igitur est[2] laedi essentiam[3] uirtutis[4] ipsius nobilis ex applicatione sua ad uehementer intelligibilia, immo necesse est eam ex eorum coniunctione adiuuari, et tanto amplius adiuuari, quanto fuerit eius ad illa[5] fortior coniunctio. Certum autem est, quia huiusmodi[6] coniunctio fortissima separat omnino et rapit a sensibus et a corpore; et ideo manifestum est, quod[7] id[8], quod uirtutem istam saluat naturaliter et perficit, separat eam[9] a corpore. Separatio igitur[10] a corpore sequela est salutis et perfectionis ipsius, non causa uel occasio destructionis illius aut laesionis.

Amplius. Manifestum est uirtutem istam non habere instrumentum operationis suae in corpore. Licet autem ex laesione mediae cellulae capitis operatio uirtutis istius impediri aut omnino destrui uideatur, tamen p. 21 manifestum est, solam operationem, quae illi est deorsum, impediri, hoc est ex parte sensibilium. Est enim uelut alter liber eius descriptio formarum sensibilium, quem librum offert ei uel exhibet imaginatiua. Has igitur[11] cum abstrahere et spoliare a condicionibus[12] particularibus non poterit[13] propter turbationem aut laesionem mediae cellulae, in quam transeunt[14] a uirtute imaginatiua, licet[15] spoliatiores et abstractiores[16], prohibebitur uirtus ista nobilis[17] ab aspectu et lectione[18] earum; et hoc est, quoniam media cellula, quae per uirtutem imaginatiuam debet uelut quidam[19] liber eius fieri per huiusmodi, quam diximus, inscriptionem, per laesionem[20] infectionis uel uulneris non est idonea[21] inscribi ab imaginatiua uirtute. Quapropter prohibetur uirtus ista a lectione[22]; et sic[23] prohibetur ab intellectu et a ratiocinatione[24] sensibilium, quae per aliam uiam non ueniebant ad ipsam. Sed numquid prohibetur a lectione[25] sua, quae desuper est illi, et a lectione sua in libro suo nobiliori[26] et ab irradiatione, quae inest ei[27] a luce prima, siue a luminibus mediis, quae uocantur angeli sancti? Certum est, quod non; et hoc euidenter apparet in melancholicis aegris *et freneticis*, qui licet prohibiti sint ratiocinari[28] de sensibilibus[29], tamen de[30] sublimibus multa uident et praedicunt futura quasi diuinantes. In hoc ergo apparet ablatum eis librum rationis inscriptum a sensibilibus[31], librum uero superiorem nobilem interdum eis esse expositum et apertum. Non enim continuus uidetur p. 22 esse[32] cum ratione uel intelligentia nostra, sed quandoque applicari,

---

[1] *Om Gund.* p. 20, 4—14 Cuius autem . . . et perficit. [2] ergo est *B* est igitur *c* [3] naturam *B* [4] uirtute *B* [5] alia *c* [6] huius *c* [7] *om B* [8] illud *B* [9] *om a* [10] ergo *B* [11] ergo *B* [12] condictionibus *n* [13] poterunt *n* [14] transferunt *Bn* transfert *p* [15] scilicet *c* [16] spoliatores et abstractores *Bc*; *corr. ex Gundissalini codice M* [17] nobis *p* [18] laesione *B* [19] quidem *n* [20] per *ante* laesionem *om B; post* laesionem *add* autem *B* aut *c* [21] idoneus *Bc; corr. ex Gundissalino* [22] a lectione] altior *B* [23] et sic] e° *B* [24] ab intellectu et ratiocinatione *Gund.*; intelligere et (et *om c*) a ratione *Bc* [25] *leg.* illuminatione *ex Gund.* [26] nobiliore *p* [27] ei *om c* [28] rationare *Bc* [29] sensibus *B* [30] *om B* [31] sensibus *Bc* [32] uidetur esse *Gund.;* est *B* esse (*omisso* uidetur) *n* esse potest *p*

aut[1] illum intellectiuae uirtuti nostrae, quandoque uero longe fieri ab illo. Cuius rei quid causae sit, disputandum[2] et declarandum est alias[3]. Ex quo manifestum est, quoniam destructio illius partis non destruit uirtutem istam, illius inquam partis, in qua[4] maxime uigere uidetur, id est mediae cellulae capitis *uel cerebri. Roboratur autem hoc praedicto exemplo, quia frenetici* arrepti morbo *tunc* diuinant *et alio tempore non*[5].

Amplius. Omnis essentia eo naturaliter tendens et ibi naturaliter quiescens, quo non attingit corruptio uel mors, est naturaliter incorruptibilis et immortalis. Omne enim[6], quod naturaliter petitur, naturale est petenti. Si[7] ista uirtus naturali desiderio petat[8] locum, quo[9] neque attingit[10] corruptio neque[11] mors: huiusmodo[12] locus uel status est ei naturalis et naturaliter debitus; quare est immunis a morte[13] et a[14] corruptione. Verbi gratia ignis in loco suo[15] naturali, qui[16] est concauitas caeli lunaris, est incorruptibilis[17], et hoc est de conditione loci[18]. Omnis enim locus sub caelo p. 23 lunari est locus generationis et corruptionis, quoniam est locus conflictus[19]. Quia ergo locus uel status immaterialium separatorum seorsum longe est[20] a motu et mutatione, quoniam a materia et appendiciis[21] materiae, palam istam uirtutem esse naturaliter immunem a corruptione et liberam a morte, *quia omne, quod mouetur hic inferius, subiacet corruptioni*[22].

Quod si quis dicat, quod anima humana naturaliter mouetur ad corpus, aequiuoce dicit hoc. Non enim[23] mouetur ad aliquid[24], ut in eo quiescat, uel ut ab eo perficiatur, sed potius, ut ipsum perficiat ipsa eoque[25] utatur ad acquirendas sibi aliquas ex perfectionibus suis secundis, in quo adiuuatur[26] ab instrumentis et ab ipsis sensibus[27]. Non sic autem intelligimus animam humanam moueri in suum sursum ac[28] nobile, immo ad locum suae perfectionis ultimae atque[29] ad statum suum nobilissimum. Absit enim *ab* anima humana secundum illam uirtutem suam sublimem[30] et nobilem, ut quiescere quaerat in sensibilibus[31] aut perfici ab eis, sicut nec e conuerso[32] uirtus[33] inferior, animalis scilicet aut terrenalis, quae est uirtus eius p. 24 infima, quaerit[34] quiescere aut perfici in sublimibus[35]. Non tamen negamus aliquatenus adiuuari ad inquisitionem quarundam scientiarum[36] et multorum operatorum[37].

---

[1] aut *om c. Locus corruptus est, ut ex eis quae de Gundissalini codicum lectionibus p. 22 ad v. 1 afferuntur cognosci potest* [2] *post* disputandum *add* sic *B* [3] alias *om c* [4] quam B [5] *Gundissalini sententias in breuius contraxit Guilelmus, uerbis aliquantum mutatis* [6] Omne enim] omne *n* et omne *p* [7] Sed *c. Post* Si *Gundissalinus habet* igitur uerum est quod [8] petit *c* [9] quem *p* [10] attingi *B* attingere *c* [11] siue *Bc* [12] huius ergo *p* [13] mote *n* [14] a *om B* [15] sui *n* [16] quae *n* [17] corruptibilis *Bn* [18] *Haec fusius apud Gundissalinum* [19] *Hic quoque quaedam omissa* [20] *om B* [21] appenditione *Bc* [22] *Multum amputauit* [23] enim non *B* [24] *Gund.:* illud [25] eoque *Gund.* eo *B* eo quod *c* [26] adiuuantur *(ut Gundissalini codices PM¹)* [27] *leg.* sensibilibus, *cum cod. MCN* [28] et *B* [29] uidelicet *c* [30] sublimem suam *B* [31] sensibilibus *Gund.;* sensibus *Bc* [32] e9° (*i. e.* e contrario) *B* [33] uirtus est *B; an cum Gundissalino legendum* uirtus eius*?* [34] *ante* quaerit *add* non *p* [35] *Hic quaedam omissa* [36] quarum tam scientiarum *B* [37] *Sententiam decurtauit*

Amplius. Omnis uirtus omnino separata a corpore necessario incorruptibilis est corruptione corporis[1], et e conuerso[2]. *Sequitur:* Quae[3] igitur[4] est media, et est mediae dispositionis inter ista extrema[5]. Angeli sancti[6] omnino seorsum et nullo modo dependentes ex corporibus, et anima uegetatiua et sensitiua omnino pendentes ex corporibus[7]. Anima autem humana est exemplum medii, quae partim impressa est corpori et partim pendens ex illo, scilicet quantum ad uires, quas communicat cum anima sensibili et uegetabili, partim uero seorsum est et[8] abstracta, et hoc est[9], quantum communicat cum angelis sanctis spoliatis[10] a[11] contrariis[12]. Igitur et a p. 25 proportione essentiali quaedam[13] uires eius mortales[14] et quaedam[15] immortales[16]; et hoc est[17], quod inquisiuimus. Non enim contra fidei pietatem aut ueritatem est uisum aut auditum aut[18] aliquem aliorum sensuum esse mortalem aut exstinguibilem; sed ipsam mentem humanam, ut humanam, esse mortalem, hoc ueridicae[19] piaeque fidei contrarium indubitanter[20] est. Quod igitur[21] est in anima[22] humana principale ac nobilissimum, omnino immortale est.

Quod si quis obiciat, quod *mortalis*[23], *quia*, si pars mortalis aut corruptibilis, ergo et totum — qualiter enim domus erit incorruptibilis, cuius paries est corruptibilis? —: respondemus in hoc, quia uisus non est corruptibilis nisi secundum hoc, quod habet a corpore; et hoc[24] possumus uocare adiutorium passionum siue idoneitatem instrumenti[25] ad recipiendas immutationes a uisibilibus; uirtus uero iudicandi omnino pendet ex essentia mentis, quae non pendens est ex corpore. In anima uero animali uisus duabus de causis pendet ex corpore, quoniam et secundum id, quod habet ab ipsa[26] essentia animae animalis, et secundum id, quod habet a corpore[27]; et hoc est, quoniam ipsa pendet ex corpore. Et hoc est[28], quoniam anima humana uires animales habet secundarias, et ideo non pendet ipsa secundum id, quod[29] habet praecipuum[30], ab illis, immo[31] e conuerso[32] uirtutes[33] secundariae pendent ex principalibus, hoc modo scilicet[34], quoniam propter illas[35]; et[36] uniuersaliter uerum est, quia omnia secundaria[37] et[38] ignobiliora[39] in omni subiecto * * *[40]

---

[1] *Omisit p. 24,11* (et immortalis) — *v. 14* [2] *Omisit p. 24,15—17* (omnis . . . corporis) [3] Quaedam *c* [4] ergo *B* [5] *Gundissalini argumentum obtruncauit* [6] *Gund.*: Exempla horum omnium sunt angeli sancti [7] corpore *n* [8] est et *Gund.*; est *Bn* et *p* [9] *om B* [10] spoliatis *Gund.*; *om Bc* [11] a *om Bn* [12] *Gundissalinum in angustum coegit* [13] quae *B* [14] immortales *p* [15] quae *B* [16] mortales *p* [17] *om B* [18] *om B* [19] *inclitae c* [20] indubitanter *Gund.*; indubitabile *B* rationabiliter *c* [21] ergo *B* [22] mente *B* [23] quod pars mortalis *Bn* [24] *om B* [25] instrumenti *Gund.*; iutam *B* iustam *c* [26] ipsa *om c* [27] *Guilelmus sententiarum ordinem turbauit, ita ut uerba* et hoc est quoniam etc. *non habeant, quo referantur* [28] *Cf. quae ad p. 25,19 adnotata sunt* [29] secundum id quod *Gund.*; sensibile quod *B* f3 animo quod *n* sed anima quae *p* [30] praecipuum *Gund.*; principium *Bc* [31] immo *om Bp* [32] contrario *B* [33] *post* uirtutes *add* autem *Bc* [34] *post* scilicet *add* propter illa *c* [35] illa *Bc* [36] *om B* [37] sensibile *B* sensibilia *c* [38] et] sunt *p* [39] ignobilia *c* [40] *Guilelmi textus, qualem nunc habemus, hic desinit in ea ipsa uerba* ignobiliora

Temptemus autem alia uia declarare immortalitatem ipsius. Dicemus[1] p. 34,13 ergo, quod sensus non applicatur sensatis absque assimilatione sui, ut tactus calido absque calefactione et uisus lucido absque illuminatione; intellectus autem e contrario se habet in hoc. Cum enim *intelligit aliquid*, *non denominatur ab eo, quod intelligit*; *nihil enim est*[2] *de intelligibilibus*[3] *apud intellectum*, *nisi forte ipsa intellectio*, *et*[4] *in sensibilibus ipsa sensatio*[5]. *Et sic* manifestum est intellectum impassibilem esse[6] ab intelligibilibus[7]. p. 35

Amplius. *Adhuc*[8] alia est[9] diuersitas, quam supra diximus, quod, quanto fuerint *intelligibilia* intelligibiliora, tanto magis delectant et confortant intellectum; *et sic impassibilis est*[10].

Amplius. Manifestum est, quod, quanto[11] maiora et pluries intelligit uirtus intellectiua, tanto est ad intelligendum expeditior *et* capacior et fortior; e contrario autem se habet in sensu. Palam ergo, quod non habet finem in operatione sua. Omnis[12] uirtus infinitae operationis est infiniti temporis. Omnis uirtus,[13] quae non habet finem in operatione, non habet finem in tempore[14]; infinita enim operatio non potest perfici in tempore. Si ergo uerum est, quod eius operationi non sit finis, ultra quem non extendatur, * * *[15] *Vnde*[16] *eidem uirtuti non est finis in operatione, sic neque in essentia*[17], sicut[18] apparet in uirtute motiua, cui non est[19] finis in mouendo, *sic* neque in operando[20], neque in durando[21].

Quod[22] si quis dixerit, quod quaelibet eius operatio est finita, *dico,* p. 36 *quod, sicut*[23] quaelibet reuolutio est finita, *omnes*[24] *infinitae*, *et sunt a uirtute infinitae potentiae*, *sic*[25] *est in proposito; et sic ipsum intelligere simpliciter est infinitum.*

Quod[26] si quis dixerit, quod finis *eius* est in luce prima, quia ultra non est, quod intelligat: non obuiat ei, quod intendimus, quoniam finem istum *adhuc* manifestum est esse infinitum; et ex hoc necesse est ipsam p. 37 esse immortalem. Si enim quies eius et operatio[27] ultima[28] in ipsa uita,

---

in omni subiecto *(cf. Gundissalin. p. 25, 24—25), quibus supra p. 50,17 particula e suo loco transposita incipiebat.*

[1] Dicamus *c* [2] *om B* [3] intelligentibus *B* [4] ut *p* [5] *Quae a Gundissalino p. 34,17—26 acute disputata sunt, ea hic breuius, sed minus clare referuntur* [6] *om c* [7] *leg.* a sensibilibus. *Ante* intelligibilibus *add* intelligibili aut *c* [8] Ad haec *c* [9] est alia *B* [10] *Gundissalini argumentum p. 35,3—8 in breuius contractum* [11] *Totum illum locum:* quod quanto fuerint intelligibilia . . . Amplius. Manifestum est, *qui propter homoteleuton in editionibus omissus est, ex B restitui* [12] *post* Omnis *add* autem *p* [13] *post* uirtus *add* enim *p* [14] *Guilelmus singularum huius argumenti quale est apud Gundissalinum sententiarum cum partim omitteret partim transponeret, rationum compositionem omnino perturbauit* [15] *Hic omissa quae apud Gundissalinum p. 35,19—21 leguntur* [16] ut *p* [17] *Cf. Gundiss. p. 35,21—23* [18] sicut] et sicut *B* et sic *c* [19] *leg.* cui si non esset [20] *leg.* essendo [21] *om B lacuna hiante. — Quae apud Gundissalinum p. 35,26—36,2 leguntur, Guilelmus praeterit* [22] *Quae apud Gundissalinum p. 36,3—20 explicantur, hic breuissime stringuntur* [23] sicut *om B* [24] *post* omnes *add* autem *p* [25] *ante* sic *add* et *B* [26] *cf. p. 36,20 sqq.* [27] *Gund.*: perfectio [28] *post* ultima *add* est *p*

immo in ipso fonte uitae, ubi non appropinquat mors neque ulla defectio: manifestum est mentem humanam illuc[1] naturaliter tendere, ubi est uitae indefectibilis continuitas[2]. — Ad hunc autem finem si semel peruenerit, impossibile est[3] illam inde[4] de cetero separari[5]. Impossibile enim est aliquid[6] a loco suo naturaliter moueri; alioquin[7] haberet motus oppositos et oppositas naturas[8]. Et hoc est, quoniam natura est principium motus et quietis. — Voluntarie autem ab ipso fonte uitae et gaudii et gloriae separari, immo ab omnimoda plenitudine desiderabilium suorum, quis non uideat esse impossibile?[9] — Violenter[10] ideo impossibile est, quoniam hic uiolentia locum habere non potest. Cum enim a se ipsa et ab aliis, quae infra ipsam sunt, tanquam ab inferno superiori[11] et[12] inferno inferiori[13] erepta totaliter in fontem[14] bonorum omnium quodammodo migrauerit, hoc est, cum fons ille[15] totali-
p. 38 ter[16] illam in se ipsum[17] rapuerit, hoc est, omnes cogitationes eius *et* omnes eius affectiones in se collegerit: totaliter illi uiuet. Et hoc exemplo naturalis amoris patet, ubi mens amantissimi patris totaliter uiuit[18] filio et totaliter affectiones et cogitationes amor rapit in filium et ex illo totaliter uiuit interius, cum ex illo totum haurit[19], quod cogitat et quod gaudet et quod timet; et generaliter omnes cogitationes et affectiones haurit[20] ex illo et finaliter refundit in illum; sic et in uita beatitudinis, quod mens totaliter rapta[21] et ab omnibus aliis erepta totum, quod uiuet, ex ipso solo hauriet et totum refundet in ipsum et eructabit[22], quoniam uita totaliter in apprehensionibus et affectionibus consistit[23].

---

[1] illic *Bn* [2] *om* p. 37,5—6 et . . . aditus [3] *om c* [4] *om B* [5] *om p. 37,8—10:* Quod . . . moueri [6] aliquod *c* [7] *om p. 37,11—13* [8] *om p. 37,14—15* [9] esse impossibile? Violenter *Gund.;* uiolenter (*omisso* esse impossibile) *Bn*; esse uiolenter *p* [10] *Gund.*: Violenter uero inde abrumpi [11] interiori *p* [12] *post* et *add* ab *c* [13] *post* inferiori *add* et superiori *Bc* [14] fonte *n* [15] *om p* [16] corporaliter *B* [17] ipsa *B*, ipsum *c* [18] unitur *c* [19] habuerit *p* [20] habuerit *p* [21] totaliter in deum rapta *Gund.* [22] *adde* in ipsum *ex Gund.* [23] *B (fol. 23r post Iacobi Alchindii librum de somno et uigilia):* finis de immortalitate anime Wilhelmi parisiensis.

Corrigenda.

p. 16 adn. crit. *pro* 20 21 et . . . corpore *leg.* 20—21 similiter . . . corpore.
p. 19, v. 10 *pro* quia *leg. cum codice P et Guilelmo* quin.
p. 23, v. 4 *pro* coelo *leg.* caelo.
p. 27, v. 26 *pro* qua *fortasse cum Guilelmo legendum* quia.

I. TEXTESGRUNDLAGE.

Die vorliegende Textesgestaltung von Dominicus Gundissalinus' Schrift *„De immortalitate animae"* stützt sich auf folgende Handschriften:

P. Paris, Nationalbibliothek, lat. 16613 (ehemals Sorb. 17931), Pgmthdschr. von 102 Bll. klein Quart, Schrift des XIII. Jh's. Eine genauere Datierung ermöglicht die fol. 102 v sich findende Notiz: Iste liber est collegii pauperum magistrorum studentium parisius in theologia ex legato magistri Geraudi de abbis uilla. Dieser Geraudus ist wohl bestimmt Gerardus de Abbatis villa, der in seinem am 19. Oktober 1271 verfaßten Testament [1]) seine zahlreichen theologischen und philosophischen Bücher der Bibliothek der Pariser Sorbonne vermachte. Zwar steht in unsrer Handschrift die Namensform Geraudi; doch ist dies ohne Belang. Denn auch im Necrologium Sorbon. ad VI. id. Novemb. (1271?) lesen wir [2]): „Obiit magister Geraudus de Abbatis uilla". Die Form de Abbis uilla in *P* ist lediglich eine Abkürzung für de Abbatis uilla [3]), wie ähnliche Compendien sich ja in den Handschriften des Mittelalters in zahlloser Menge finden.

P befand sich also im Besitz des Magisters Gerardus de

[1]) Abgedruckt bei: Denifle et Chatelain, Chartularium universitatis Parisiensis, Bd. I. (Paris 1889) p. 491—93.

[2]) Nach Denifle a. a. O. S. 493.

[3]) Dieselbe Namensform finden wir auch im Cod. Par. bibl. nat. lat. 16605, wo fol. 74 r zu lesen ist: ex legato magistri Geraudi de Abbis uilla.

Abbatis uilla und ging nach seinem i. J. 1271 oder 1272 [1]) erfolgten Tode in den Besitz der Sorbonne über. Wir können also als Entstehungszeit von *P* die ersten 2 Drittel des XIII. Jahrhunderts ansetzen.

In der Handschrift findet sich der Traktat „*de immortalitate animae*" auf fol. 43 r —fol. 54 v als zweite Schrift. Außerdem enthält der Kodex noch folgende Abhandlungen [2]): 1. Gundissalinus de anima [3]) (fol. 2 r [4]) —42 v). — 3. Jacobi Alchuini (Alkendi) liber de sompno et uigilia (fol. 55 r —60 r). — 4. De differentia spiritus et animae [5]) (fol. 60 v —67 v). — 5. Alvredi [6]) Anglici liber de motu cordis (fol. 68 r —90 v). — 6. De intellectu et intellecto secundum Alpharabium (fol. 90 v —96 v). — 7. Alexander de intellectu [7]) (fol. 96 v —101). — Unser Traktat ist [8]) mit einer Überschrift versehen, welche lautet: Gondissalinus de immortalitate animae [9]).

Den Anfang der Schrift hat Jourdain in seinen Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote Paris 1843, p. 450 aus *P* abgedruckt bis zu der Stelle (am Ende von fol. 43 v), wo der Text in *P* sehr verderbt ist, bis *ex*

---

[1]) Vgl. Denifle a. a. O. S. 493.

[2]) Vgl. auch Bibliothèque de l'école des chartes vol. XXXI (Année 1870), Paris 1871, p. 154 und Hauréau: Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale. Vol. V, Paris 1892, p. 195 ff.

[3]) Zu einem großen Teil abgedruckt bei A. Loewenthal: Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin 1891, p. 79—131.

[4]) Fol. 1 v. enthält eine Inhaltsangabe des Codex.

[5]) Verfaßt von Costa ben Luca, übersetzt von Johannes Hispanus, herausgegeben von Barach in: Bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Bd. II, Innsbruck 1878.

[6]) So muß es an Stelle der Lesart von *P*: Almedi (fol. 90 r), die auch Bibl. de l'école des chartes XXXI, p. 154 beibehalten ist, heißen. Die Schrift Alfreds ist zum größeren Teil herausgegeben von Barach, Bibliotheca philosophorum mediae aetatis Heft II. Vgl. auch Hauréau a. a. O. p. 201 und Mémoires de l'Académie des Inscriptions t. XXVIII, 2e partie p. 317.

[7]) Der Traktat ist eine Übersetzung eines Stückes von Alexander Aphrodiensis de anima II, p. 106, 19 ff. Supplementum Aristotelicum II, pars prior, ed. Ivo Bruns. Berlin 1887.

[8]) Ebenso wie de anima.

[9]) Die Handschrift ist keineswegs, wie Loewenthal a. a. O. S. 60 behauptet, „so unleserlich, daß man nichts daraus entnehmen kann".

doctrina logices[1]) (s. o. S. 1—2,20), und aus Jourdain's Schrift wiederum veröffentlichte dasselbe Stück Menendez Pelayo in seiner Historia de los Heterodoxos españoles (Madrid 1877) p. 400 f.[2]).

M. Paris, Bibliothèque Nationale, n. 14988, Pgmt., XIII. Jh. Der Codex bildet mit Nr. 14987 und 14989 ein Ganzes, eine umfangreiche Pergamenthandschrift in kleinem Format, die aus St. Viktor stammt, früher die Signatur St. Victor 788 trug und erst in neuerer Zeit in 3 Bände gebunden wurde. Sie enthält 571 Blätter in Klein-Folio und ist von einer Hand des XIV. Jahrhunderts durchlaufend paginiert. Auf den jetzigen ersten Band (Nr. 14987) entfällt fol. 1—183, auf den zweiten (Nr. 14988) fol. 184—384 und auf den dritten (Nr. 14989) fol. 385—571.

Das Manuskript ist aus mehreren ursprünglich getrennt gewesenen, selbständigen Teilen zusammengefügt worden, die von verschiedenen Schreibern und aus verschiedenen Zeiten — teils aus dem XII., teils aus dem XIII. Jh. — herrühren.

So scheinen die beiden am Anfang des Codex auf fol. 1—103 r einschließlich[3]) stehenden anonymen theologischen Traktate[4]) nach Buchstabenform, Zeilenzahl und sonstiger Schrifteinrichtung ursprünglich ein Manuskript aus dem XII. Jh. gebildet zu haben.

---

[1]) Allerdings nicht ohne eine Reihe von Versehen: vgl. (die Zahlen bei Textcitaten sind die Seitenzahlen des voranstehenden Textes des Dominicus): 1,3 quod *P* quidem *Jourdain* (das Versehen ist entstanden aus irrtümlicher Auflösung des Compendiums qd') — 1,4 erroribus *P* moribus *Jourd.* — 1,7 quam . . . quam *P* quantum . . . quantum *J.* — 1,9 destruit *P* destituit *J* — 1,13 omnium *P om J.* — 1,16 quod *P* quid *J.* — 2,3 omnimoda *P* omnimodo *J.* — 2,3 etiam *P* et *J.* — 2,17 impossibilis *P* impossibile *J.* —

[2]) Pelayo's Text weicht von dem Jourdain's an vier Stellen ab: 1,9 illarum *Jourd.* (mit *cod. P)* illorum *Pel.* — 1,11—12 sit eis spes *Jourd. (P)* sit spes *Pel.* — 2,2 intollerabilis *Jourd. (P) fehlt bei Pel.* — 2,19 temptabimus *Jourd. (P)* tentabimus *Pel.*

[3]) Fol. 103 v ist leer.

[4]) Der erste derselben reicht bis fol. 53 v und beginnt: Omne quod est, sine dubitatione creator aut creatura est, der zweite, auf fol. 54 r beginnend, hebt an mit den Worten: Communis est fidei nostrae confessio, sic esse genus humanum in hoc mundo tanquam in aliquo proiectum exilio.

Auf fol. 104 r—fol. 143 r [1]) findet sich ein Traktat über die Trinität, der dem XIII. Jh. entstammt.

Mit fol. 144 beginnt ein neues Manuskript, das, in kleiner Schrift des XIII. Jhs. geschrieben, früher selbständig war. Es reicht bis fol. 342 v, greift also in den heutigen Codex 14988 [2]) über. Es ist ein Miscellancodex und enthält eine große Anzahl verschiedenartiger — teils theologischer, teils philosophischer — Abhandlungen [3]).

Auf fol. 144 steht ein Inhaltsverzeichnis [4]).

Unser Traktat: *de immortalitate animae* findet sich in diesem Manuskript, und zwar im heutigen zweiten Bande, auf fol. 252 r—fol. 258 v, ist also gleichfalls im XIII. Jh. geschrieben. Er trägt in dem Index den Titel: *„quomodo consulitur erroribus humanis"*, ist aber anonym.

Auf fol. 342 findet sich eine Notiz darüber, daß das Manuskript nach St. Viktor gehört: *Iste liber est sancti uictoris par.* u. s. w.

Fol. 343 r—344 r enthält einen anthropologischen Traktat [5]), fol. 344 v und 345 Excerpte aus Isidor und Augustin von gleicher Hand (XIII. Jh.).

Fol. 346 und 347 enthalten kleine Notizen, fol. 348—381 einen Commentar zur Genesis [6]) mit Citaten aus Augustin und Beda. Das Stück ist im XII. Jh. geschrieben. Fol. 382—384 sind leer.

Mit fol. 385 r beginnt der heutige dritte Band (Nr. 14989). In ihm finden sich an erster Stelle auf fol. 385 r—409 v Quaestionen über die Genesis [7]); auf fol. 410 und 411 Excerpte aus

---

[1]) Fol. 143 v ist wieder leer gelassen.

[2]) S. o. die Angabe der heutigen Bändeeinteilung nach Foliozahlen.

[3]) Fol. 247 r—250 r, welche eine Abhandlung unter dem Titel *sermo de beata virgine* enthalten, bilden wieder ein selbständiges Stück in größerer Schrift und kleinerem Format, aber gleichfalls aus dem XIII. Jh.

[4]) Dasselbe zählt nicht weniger als 41 verschiedene Traktate auf, von denen aber 10, die Nr 30 und 32—41, in dem Manuskript nicht enthalten sind.

[5]) Der Anfang desselben lautet: Anima nec extra corpus posita excluditur a corpore nec intra corpus includitur, sed ubique tota est, ubique integra.

[6]) Beginnend: Notandum, quia moyses in hoc libro etc.

[7]) Sie fangen an: [Q]uomodo eam potuerit condere ciuitatem.

Basilius und Ambrosius zur Genesis; fol. 412 enthält Citate aus Augustin. Die Stücke entstammen sämtlich dem XIII. Jh. Fol. 413—415 sind unbeschrieben.

Ebenfalls aus dem XIII. Jh. rührt her der Inhalt von fol. 416—457 r: die kleinen Propheten mit Commentar. Etwas später, im XIII.—XIV. Jh., geschrieben sind die beiden folgenden, letzten Stücke unseres Manuskripts: fol. 457 v —540 v Geschichte des Alten Testaments, Christi (Evangelienharmonie), der Apostel, und fol. 541 r —569 Klagelieder des Jeremias mit Commentar.

Die beiden letzten Blätter des Codex, fol. 570 und 571 sind leer gelassen.

An 3 Stellen macht sich in dem Teil des Manuskripts, der unsern Traktat enthält, offenbar die Thätigkeit einer zweiten Hand bemerkbar [1]; bei andern Correkturen oder Randbemerkungen, die teils richtig, teils Conjekturen sind, ist es zweifelhaft, ob sie von erster oder zweiter Hand herrühren [2].

Aus diesem Codex ist bisher noch kein Stück unserer Abhandlung veröffentlicht worden. Nur Hauréau giebt in seinen Notices et extraits de quelques manuscrits latins, Tome V. Paris 1892. S. 198 an, daß er das von ihm aus *P* abgedruckte Stück der Schrift des Dominicus mit einigen Abweichungen oder Verbesserungen gebe, die er zwei anderen Manuskripten, unseren *M* und *N*, entnehme (vgl. Hauréau S. 200). [3]

C. Chartres, n. 389 im Katalog von 1840, jetzt n. 377 [4], Pgmt., XIV. Jh., 187 Bll. in Folio zu 2 Coll., von denen die beiden letzten (f. 186 und 187) am obern Rande rechts beschädigt sind [5].

---

[1]) Vgl. oben S. 15,19 — 23,13 — 35,10.

[2]) Die fraglichen Stellen finden sich: S. 5,27—6,11.21 — 7,26—12,16 — 23,9.19.

[3]) Über codex *M* vgl. auch die kurze Notiz in: Bibliothèque de l'école des chartes. XXX[e] année. Ser. VI. Tome 5. Paris 1869. S. 64.

[4]) Vgl. Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements. T. XI (Manuscrits de Chartres), par Mm. Omont, Molinier, Couderc et Coyecque. Paris 1890. p. XLV und 172 f.

[5]) Weshalb eine Reihe von Worten in fol. 186 r col. b und 186 v col. a, sowie in fol. 187 r col. b (fol. 187 v ist unbeschrieben) ausgefallen ist,

Die Schriftzüge sind sehr verblichen, an einer Stelle ist der Text unlesbar [1]). An 3 Stellen finden sich Correkturen, anscheinend von 2. Hand [2]).

Der Codex enthält folgende Schriften: 1. Guilelmi Parisiensis (siue Aluerni) De anima (fol. 1—100 v). — 2. Rhetorica diuina (fol. 101). — 3. De poenitentia (fol. 149). — 4. De collatione beneficiorum (fol. 177).

Die Abhandlung: *de immortalitate naimae* steht an letzter Stelle (fol. 184—187). Sie wird in der Handschrift nicht — wie Valois: Guilelme d'Auvergne, sa vie et ses ouvrages. Paris 1880 p. 167 irrtümlich behauptet [3]) — dem Wilhelm von Auvergne zugeschrieben, sondern steht nur mit Werken jenes Autors zusammen, ist aber selbst anonym.

Der Anfang unseres Traktates scheint aus der Handschrift *C* schon im Jahre 1674 von Le Féron herausgegeben worden zu sein. In seiner Ausgabe des Guilelmus Aluernus nämlich (Aureliae et Parisiis 1674) veröffentlichte dieser Gelehrte in einem besonderen Supplementband vier bis dahin noch nicht gedruckte Schriften [4]) des Auvergners. Er giebt in der Praefatio an, dieselben einem Codex Carnotensis entnommen zu haben, der aus 3 Volumina bestanden habe. Der dritte dieser Fascikel scheint nun mit unserm cod. *C* (Nr. 377) identisch zu sein; er enthält wenigstens genau dieselben Schriften und in derselben Reihen-

---

nämlich 25,11 (ni)si . . . hab(et); 28,2 se . . . inuali(dum); 36,3 si quis . . . qu(aelibet); 36,4 (quodli)bet . . . intelligere; 36,5 (simplici)ter . . . ni(hil).

[1]) S. o. S. 8,9.

[2]) Vgl. 31,21 *neque* und 33,22 *sit* von zweiter Hand über der Linie zugefügt; 28,23 *formae* am Rande beigeschrieben.

[3]) und was man auch aus der Angabe Omont's im Catal. général des manuscrits t. XI p. 172 schließen könnte, wo es heißt: 377 (389): Guilelmi Aruernensis Parisiensis episcopi opuscula (dann folgen die Titel der in *C* enthaltenen Schriften). Auch Hauréau sagt irrtümlich in seinen Notices et extraits vol. V. p. 200, daß sich in n. 389 (d. i. jetzt 377) die Abhandlung des Wilhelm von Auvergne de immortalitate animae vorfinde. Das Nähere über diese Frage s. unten S. 84 ff.

[4]) Es sind dies: 1. De trinitate. 2. De anima. 3. Der 2. Teil von de poenitentia. 4. De collatione et singularitate beneficiorum. Vgl. auch Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. Mittelalt. II, Heft 1) Münster 1893 S. 2, Note 1.

folge wie dieser [1]). Von der zuletzt stehenden Schrift *de immortalitate animae* [2]) druckt Le Féron — da die ganze Schrift ja schon im Bd. I. der Ausgabe auf p. 332 a—335 a publiciert war — in der Praefatio nur einen kleinen Teil ab, von: Nosse debes . . . bis: ordinabimus radices, quas a philosophis accepimus (s. o. Text p. 1—5,2). Dieses Stück des Textes gleicht dem Text in *C* ungemein; es weist vor allem dieselben Verderbnisse, Lücken und Interpolationen auf, abgesehen freilich von einigen Versehen und gewaltsamen Emendationen, die Le Féron nach der Unsitte der Herausgeber seiner Zeit vorgenommen hat [3]). Man kann daher wohl — da von einem Zwillingsbruder

[1]) S. o. S. 68.

[2]) Die er wohl aus demselben Grunde wie Valois und Omont (s. o. S. 68 mit Anm. 3) für ein Werk Wilhelms hält, wenn er auch selbst sagt, daß der „Tractatus de Immortalitate animae sine inscriptione" sei. Das Nähere über diese Frage s. u. S. 84 ff.

[3]) Der Text Le Féron's weist gegen *C* folgende Veränderungen auf: 1,5 reprobationem *C* probationem *Le Féron* — 10—11 restat de diffidentibus *C* restat diffidentibus *Fér.* — 11 immortalitate sua *C* sua immortalitate *Fér.* — 14 quam dementia reputabitur *C* reputabitur quam dementia *Fér.* — 15 aliam *C* alia *Fér.* (Emendation!) — 16 poteritis *C* poterit iis *Fér.* (Emend.) — 16 quod honestatis persuasio quam *C* quod honestatis persuasio aliud non est quam *Fér.* — 2,1 laudabilium *C* laudabilis *Fér.* — 2 rerum humanarum intollerabilis *C* humanarum rerum intolerabilis *Fér.* — 3 exterminum *C* extremum *Fér.* (Emend.) — 4 consequuntur *C* consequitur *Fér.* — 6 philosophiaque *C* philosophia *Fér.* — 8 auctoritatem *C* authoritatem *Fér.* — 8—9 cupientibus *C* uolentibus *Fér.* — 15 cum quod *C* quod *Fér.* (Em.) — 18 Qualiter ad *C* Qualiter ergo *Fér.* (Em.) — 20 non est *C* non *Fér.* — 21 Transcencia *C* Transcendentia *Fér.* — 23 inquam *C* in quadam *Fér.* (Em.) — 24 syllogistica non *C* syllogistica consistit non *Fér.* (Em.) — 24 faciant *C* faciunt *Fér.* — 3,3—4 radicem *C* quam radicem *Fér.* (Em.) — 4 humanae *C om Fér.* — 7 cultus dei religio *C* et religio *Fér.* — 8 afflictionem *C* et afflictionem *Fér.* — 25 uterque *C* utrique *Fér.* — 26 in hac uita *C om Fér.* — 4,6 nisi *C* sicut *Fér.* (Em.) — 6 assensu *C* a sensu *Fér.* — 16 ista uita *C* uita ista *Fér.* — 17—18 quoniam . . . uita ista *C om Fér.* (Homoteleuton!) — 20 quare *C* quare si *Fér.* (Em.) — 21 et animabus *C* animabus *Fér.* — Man sieht, daß die Abweichungen, sofern sie nicht geringere Versehen sind, größtenteils aus Emendationen bestehen. In der Wortstellung stimmen (außer 4 Stellen: 1,11—1,14—2,2—4,16) die beiden Texte überein. Unzweifelhaft aber beweisen die Identität der beiden Codices folgende Verderbnisse, die beiden gemeinsam sind: 2,4 creatorum ex honestate *C Fér.* (creatoris exhonoratio *Text*) — 16 in sensibilibus *C* insensibilibus *Fér.* (in

von *C*, der sich auch in Chartres befunden hätte, nichts bekannt ist — mit vollem Recht annehmen, daß der Carnotensis Le Féron's, aus dem das Stück unseres Traktates abgedruckt worden, kein anderer als unser *C* ist.

N Paris, Nationalbibliothek n. 14887, XIV. Jh., Pgmt., 108 Bll. in Folio. Unser Traktat findet sich fol. 1r—fol. 13r. Außer ihm enthält der Codex noch folgende Schriften [1]: 2. Cur deus homo [2] (fol. 13v—fol. 42v). — 3. De habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferioris [3] (fol. 42v—fol. 65v). — 4. De reductione effectuum [4] (fol. 65v—88r). — 5. Meditationes (fol. 88r—108r).

Die Schrift *de immortalitate animae* ist anonym in *N*, wie auch Hauréau (Notices et extraits, V p. 200) richtig bemerkt, während Valois a. a. O. p. 167 wiederum irrtümlich behauptet, daß sie dem Guilelmus Aluernus zugeschrieben werde [5].

---

sensibilia *Text*) — 20 Nunc *C Fér.* (Et) — 20 de *C Fér.* (ex) — 20 logicae *C Fér.* (logices) — 22 conclusionem *C Fér.* (conclusioni) — 23 nobis quaeritur aptata *om C Fér.* (gemeinsame Lücke!) — 3,1 syllogismorum *C Fér.* (syllogismis) — 2 quoque *C Fér.* (quoquo modo) — 3 *post* quod *add* prima radix quod *C* prima radix est *Fér.* (gemeinsames Glossem!) — 8–9 uitam ... post *om C Fér.* (gemeinsame Lücke) — 10 etiam *om C Fér.* (desgl.) — 13 *ante* curat *add* non *C Fér.* (gemeinsame Interpolation) — 20 humanae *om C Fér.* — 27 post istam uitam si uita est alia *C* post istam uitam si alia uita non est *Fér.* (si non uita est post istam *Text.* Das non hat Le Féron nur hinzugefügt, um die Lesart von *C*, die sonst keinen Sinn hat, zu emendieren.) — 4,7 accepimus *C Fér.* (accipimus) — 10—12 aut non si non; ergo per sapientiam istam decepti sunt et *C Fér.* (dieses unsinnige Glossem gemeinsam!) — 19 animarum bonarum *C Fér.* (animabus bonorum) — 19—20 Quare . . . malorum *om C Fér.* (gemeinsame Lücke!) — 25 eius *om C Fér.* (desgl.).

[1]) Vgl. auch: Bibliothèque de l'école des chartes. Sixième série. Vol. V. Paris 1869 p. 56.

[2]) Von Wilhelm von Auvergne; s. Guilelmi Aluerni opera Aurel. 1674. Tom. I. p. 555, ed. Veneta (1591) p. 525.

[3]) Die Schrift ist verfaßt von Henricus de Hassia, wie auf fol. 65v zu lesen.

[4]) Von demselben.

[5]) Auch in Bibl. de l'école des chartes. Sixième série V, p. 56 wird die Schrift bezeichnet als: Guilelmi Parisiensis liber de immortalitate animae. Der Irrtum beider ist vermutlich dadurch hervorgerufen, daß der Handschrift vorn eine Tabelle von späterer Hand zugefügt ist, auf der die Schrift bezeichnet ist als: Liber quidam Guilelmi Parisiensis. In der Handschrift selbst aber ist der Traktat anonym; er trägt nur die Überschrift (die übrigens auch anscheinend von anderer Hand zugefügt ist): Tractatus de immortalitate animae.

Zur Datierung der Handschrift wird uns in derselben selbst eine Handhabe, ein terminus post quem, geboten. Die an dritter und vierter Stelle in *N* stehenden Schriften nämlich: De habitudine causarum et influxu naturae und de reductione effectuum sind verfaßt von Magister Henricus Heynbuch von Langenstein oder Henricus de Hassia dem älteren [1]), der von 1384 an in Wien lehrte und im Jahre 1397 [2]) starb. Es ergiebt sich also als vermutliche Entstehungszeit von *N* frühestens der Ausgang des 14. oder das 15. Jahrhundert, welche Annahme durch das Äußere der Handschrift bestätigt wird [3]).

[1]) Nicht zu verwechseln mit Henricus de Hassia dem jüngeren, der am 12. Aug. 1427 starb, 1414 in Heidelberg die Schrift De Clauibus seu de confessione verfaßte und vermutlich identisch ist mit dem Henricus de Hassia, der (nach Toepke: Die Matrikel der Univ. Heidelberg. 1886. I. p. 114) vom 23. Juni—19. Dezember 1411 Rektor der Universität Heidelberg war. S. u. S 74. Vgl. über unsern älteren Henricus de Hassia Fabricius: Bibl. Lat. med. et infimae aet., ed. Florentiae 1858, III, p. 205 f. Oudin: De script. ecclesiasticis, Lipsiae 1722, III, p. 1252 ff. Otto Hartwig: Henricus de Langenstein dictus de Hassia. Zwei Untersuchungen über das Leben und die Schriften Heinrichs von Langenstein, Marburg 1857. Joseph Aschbach: Geschichte der Wiener Universität im ersten Jahrhunderte ihres Bestehens. Wien 1865. S. 366—402. F. W. E. Roth: Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein. Centralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft II. Leipzig 1888. Kneer: Die Entstehung der conciliaren Theorie. Zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen und Heinrich von Langenstein. Supplementheft zur Römischen Quartalschrift. Freiburg i. Br. 1893. Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, III, p. 133 f. 577 f. und Auctuarium, I. an verschiedenen Stellen (s. Index). Wilhelm Preger in: Abhandlungen der historischen Classe der k. Bayerischen Akademie der Wissensch. XXI 1. Abt. München 1895. S. 20 f. — Über den jüngeren Henricus de Hassia vgl. Hartwig a. a. O., Anhang S. 1—8.

[2]) Vgl. Hartwig a. a. O. S. 86. Aschbach a. a. O. S. 400. — Die zwei Schriften, die in unserm Codex stehen, De habitudine caus. und De reductione eff. finden sich bei Fabricius p. 205 erwähnt. S. auch Oudin III, p. 1255 f. Aschbach übergeht beide Schriften, Hartwig die erste, während er — entgegen Denis: Codices manuscripti theologici bibliothecae Palatinae Vindobonensis, I, 1267 — die zweite einem Pariser Professor des vierzehnten Jahrhunderts, Marvillien, zuschreiben möchte (a. a. O. Anhang S. 16—17), was aber durchaus unbegründet ist. (Auch Roth, a. a. O. S. 21 zählt, unter Berufung auf Hartwig, diese Schrift unter den unechten auf.)

[3]) Eine weitere Handschrift, die sich in Oxford befindet (Merton college no. 136), soll nach Valois a. a. O. und Hauréau a. a. O. p. 200 den umgearbeiteten Text Wilhelm's von Auvergne enthalten. Indes erscheint mir diese Angabe höchst unsicher, da von beiden Autoren (ebenda) dasselbe von Carnotensis 377 (389), unserm *C*, irrtümlich ausgesagt wird. Übrigens drückt sich auch Hauréau, der keine der beiden Mss., weder *C* noch den Oxforder

Neben den Handschriften ist als eine fünfte, wenn auch indirekte und sekundäre Quelle für die Textkonstruktion die Schrift *de immortalitate animae* anzusehen, die unter dem Namen des Wilhelm von Auvergne bekannt ist, und die lediglich eine Umarbeitung der Schrift des Gundissalinus ist [1]).

Der Text Wilhelm's, der oben auf S. 38—61 als appendix abgedruckt ist, beruht leider auf ziemlich unbefriedigender Grundlage.

Hauréau und die anderen, welche sich mit der Frage beschäftigten, führen überhaupt keine Handschrift an, welche wirklich den Traktat Wilhelm's enthielte. Ihnen allen standen nur die sehr mangelhaften Ausgaben zur Verfügung. Handschriften dieses Werkes scheinen überhaupt sehr selten zu sein [2]).

Durch Herrn Professor Baeumker wurde ich auf eine Handschrift aufmerksam gemacht, die freilich erst aus ziemlich später Zeit stammt. Es ist dies *B* = codex Bruxellensis, eine Papierhandschrift der Brüsseler Königlichen Bibliothek unter n. 21856 (ex bibliotheca P. P. C. Lammers). Sie enthält 151 Blätter in Klein-Quartformat. Auf fol. 1r—13r col. a findet sich die Abhandlung *de collatione et pluralitate beneficiorum* von Guilelmus Parisiensis (Wilhelm von Auvergne). An dieselbe schließt sich auf fol. 13r col. a der Traktat *de immortalitate animae.* Derselbe trägt die Überschrift *„Incipit tractatus W.* (= Wilhelmi) *parisiensis de immortalitate animae“.* Die Schrift reicht bis fol. 20r col. b. An sie schließt sich in derselben Columne, ohne besondere Überschrift, aber durch einen neuen Absatz und durch größere rote Initiale ausgezeichnet, eine anonyme Abhandlung *de somno et uisione.* Dieselbe reicht bis fol.

Codex, in Händen gehabt zu haben, sondern lediglich hier der Angabe von Valois zu folgen scheint, sehr vorsichtig aus. Er sagt (p. 200 Mitte): „Deux copies du traité publié dans les œuvres de Guillaume d'Auvergne nous sont indiquées dans les nos 389 de Chartres et 136 du college Merton.“ Sodann fährt er fort: „Avec plus de sûreté nous en signalons deux du traité de l'archidiacre dans les nos 14887 et 14988 etc.“ Leider kann ich die Frage nicht entscheiden, da mir der Oxforder Codex unzugänglich war.

[1]) Das Nähere über die Frage der Beziehung dieser beiden Schriften des Dominicus und Wilhelm s. u. S. 84 ff.

[2]) B. Hauréau erwiderte Herbst 1894 auf eine Anfrage, daß ihm eine solche überhaupt nicht bekannt sei.

23r col. a [1]). Am Ende derselben finden sich auffallender Weise die Worte: *Et sic est finis de immortalitate animae Wilhelmi parisiensis*, die eigentlich an das Ende unsres Traktates (auf fol. 20r col. b) gehören.

Außerdem enthält der Codex noch folgende Abhandlungen: 4. S. Bonaventurae Itinerarium mentis in deum (fol. 23r col. b—fol. 35v col. a). — 5. Anonymer Traktat de gradibus ascensionis in deum (fol. 35v col. a—fol. 46v col. b). — 6. Anonymer moraltheologischer Traktat (fol. 47r col. a—fol. 47v col. a). — 7. Henricus de Hassia: De uisione diuinae essentiae (fol. 48r col. a—fol. 60v col b). — 8. Ein Traktat de septem clauibus sacrae scripturae (fol. 60v col. b—fol. 61r col. b). — 9. Anonymer Traktat de diuinis nominibus (fol. 62r col. a). — 10. Jacobus de Neapoli: De perfectionibus specierum (fol. 67v col. a—fol. 75v col. b). — 11. Henricus de Hassia: De speculo animae (fol. 75v col. b—fol. 81r col. b). — 12. Eine Abhandlung desselben Henricus de Hassia (fol. 81v col. a—fol. 89r). — 13. Richardus: De quattuor gradibus uiolentae caritatis (Beginnt auf fol. 89r col. b und hört fol. 90v col. a beim dritten Grade auf; der Schluß fehlt; fol. 91 ist unbeschrieben). — 14. Henricus de Hassia: De influxu causarum [2]) (fol. 92r—fol. 105v col. a). — 15. Derselbe: De reductione effectuum in suas causas (fol. 105v col. a—fol. 118r col. b) [3]).

---

[1]) Übrigens findet sich ganz dieselbe Abhandlung, und zwar ebenfalls unmittelbar nach der Schrift *de immortalitate animae* (allerdings der des Gundissalinus) auch im cod. *P* (auf fol. 55r—fol. 60r). Dort ist dieselbe in dem auf fol. 1 befindlichen Index bezeichnet als: „Liber Jacobi alchuini de causis sompni et uigiliae a magistro G(erardo) Cremonensi de arabico in latinum translatus." Ich vermag eine Erklärung des auffälligen Zusammenstehens des Traktates de somno et uigilia mit den beiden Schriften de immortalitate animae (der des Dominicus in *P* und der des Guilelmus in *B*) nicht zu geben. Möglicher Weise fand sich bereits in dem Manuskripte des Dominicus, das Wilhelm zu seiner Überarbeitung benutzte, die Abhandlung de somno et uigilia nach der des Gundissalinus und ist dann samt der Schrift des Wilhelm in die Vorläufer von Codex *B* hinübergenommen worden.

[2]) Steht auch in unserm Cod. *N* unter dem Titel de habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferioris. S. oben S. 70 f.

[3]) Findet sich gleichfalls in *N*. S. oben S. 70 f.

— 16. Ein physiognomischer Traktat (fol. 118v col. a—fol. 146v). — 17. Commentar zu einem Traktat de latitudinibus formarum (Anfang fol. 146v col. b; er schließt fol. 151v col. a unvollendet).

Für die Datierung der Handschrift und den Ort ihrer Entstehung finden sich in derselben zwei Angaben. Auf fol. 62r col. a nämlich lesen wir am Ende des anonymen Traktates de diuinis nominibus [1]) Folgendes: „Et sic est finis tractatus huius de diuinis nominibus, nescio tamen cuius, scripti per magistrum Gerhardum Casterken in studio heydelbergensi." Ebenso findet sich auf fol. 75v col. b [2]) die ähnliche Angabe: Explicit tractatus de perfectione specierum magistri Jacobi de neapoli ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini, quem scripsit sibi magister Gherardus Casterken in studio heydelb. Der hier erwähnte Schreiber der Handschrift ist wohl sicher kein anderer als der Gerardus de Castercum, welcher im Jahre 1411 während des Rektorats des Henricus de Hassia [3]) an der Universität Heidelberg als „diues" inskribiert wurde. Dort erwarb er sich in dem Dekanatsjahr 1414/15 die Magisterwürde und bekleidete im Jahre 1419 selbst das Amt eines Dekan [4]). Der Codex B ist also in Heidelberg jedenfalls nicht vor 1414 geschrieben worden. Später nahm vielleicht Gerhard, der aus der Utrechter Diöcese stammte [5]), bei seiner Rückkehr in die Heimat das Manuskript mit, woraus sich der jetzige Aufbewahrungsort desselben erklären dürfte.

Was den Text unsres Traktates in der Handschrift anlangt, so ist derselbe von keinem hohen Werte. Er enthält eine sehr große Zahl von Verderbnissen und Lücken; ist aber dennoch

---

[1]) Oben unter Nr. 9 der Schriften in *B* erwähnt.

[2]) Am Ende von Jacobus de Neapoli: De perfectionibus specierum; s. oben Nr. 10.

[3]) „Des Jüngeren" s. oben S. 71 Anm. 1.

[4]) Vgl. Gustav Töpke: Die Matrikel der Universität Heidelberg, I. p. 114 f. II. 371. 373 f. III. 75.

[5]) Wie der in der Matrikel bei seinem Namen stehende Zusatz „dyoc. Traiectens." beweist. S. Töpke a. a. O. III, 797.

an nicht wenig Stellen geeignet, die in den Ausgaben gebotenen Lesarten richtig zu stellen [1]).

Von diesen Ausgaben der Werke Wilhelm's von Auvergne sind mir folgende drei bekannt geworden und zugänglich gewesen [2]). Sie enthalten alle drei unseren Traktat.

Die editio princeps wurde i. J. 1496 in Nürnberg herausgegeben. In derselben ist der Text von *de immortalitate animae* lediglich ein Abdruck eines ziemlich schlechten Manuskripts, ohne Anwendung irgend welcher bedeutenderen recensierenden Thätigkeit. Das zu Grunde liegende Manuskript ist jedenfalls nicht unser *B*, stammt auch wohl nicht aus derselben Familie, wie die ziemlich zahlreichen Abweichungen zeigen.

Die zweite Ausgabe wurde zu Venedig i. J. 1591 gedruckt [3]). Zu derselben ist, wie aus der Vorrede hervorgeht, für unseren Traktat keine neue Handschrift benutzt [4]); die Textänderungen wurden nur auf dem Wege der Konjektur vorgenommen [5]).

Die dritte mir bekannte Ausgabe ließ der Kanonikus Le Féron 1674 zu Orléans drucken und in Paris in 2 Foliobän-

---

[1]) Im einzelnen verweise ich hier auf die Fußnoten in der obigen Appendix.

[2]) Eine vierte Ausgabe, die der Herausgeber der editio Veneta in der praefatio erwähnt, und die zu Paris um 1510–20 erschienen sein soll, ist bis jetzt nicht auffindbar gewesen. Ich vermag daher nicht zu sagen, ob dieselbe eine Gesamtausgabe ist und auch unsere Schrift enthält. S. das unten Anm. 4 abgedruckte Stück aus der Vorrede.

[3]) Der Herausgeber war ein magister Jo. Dom. Traianus.

[4]) Vgl. in der Vorrede: Sed et haec recensere suppuditum esset, nisi laboriosi testes operis Venetiis haberem quam plurimos, qui cum singula fere uerba deleri aliaque substitui cernerent, mutandi laborem et ueterum impressorum inertiam mirabantur. Sed quid testimoniis opus esset? Res ipsa per se loquitur. Conferatur cum nostra Parisiensis editio fere octogenaria, nihil a me non uerissime dictum reperietur. Ac in ceteris quidem libris coniectura fuit utendum, cum opere uero de Vniuerso melius actum ex collatione manu scriptorum exemplarium, ex quibus castigatissimum unum e. q. s.

[5]) Von diesen Conjekturen hebe ich hier nur zwei besonders charakteristische hervor: p. 52,8 et substantia immateriata *Gund.* (wie zu lesen ist) et scientia materiata *Bn* materiae immixta *Venet.* (und *Orléans*). — 55,12 semini praeparato *B* (praeparata *n*) nam semipraeparata *Venet.*

den erscheinen. Abgesehen von dem Supplement-Bande, in welchem Le Féron mehrere bis dahin noch unedierte Schriften Wilhelm's herausgiebt, ist diese 1674er Ausgabe lediglich ein Neudruck der Venediger, wie in der praefatio zum Supplementband ausdrücklich bemerkt wird, und wie in der That — bis auf wenige Fälle — der Augenschein lehrt [1]).

Allen diesen 4 Textquellen der Schrift des Wilhelm von Auvergne *de immortalitate animae* ist eine Textumstellung gemeinsam. Der Text des Dominicus Gundissalinus wird nämlich in der Überarbeitung Wilhelm's in folgender Reihenfolge geboten:

1) *Gund.* p. 1—17,23 [2]) (non per) [3]) [= *Guil.* p. 39—50,16].
2) *Gund.* 25,24 (ignobiliora in omni subiecto sunt propter) — 34,17 (defectus) [= *Guil.* 50,16—55,31].
3) *Gund.* 18,7 (Amplius. Vita) — 25,24 (ignobilia in omni subiecto) [= *Guil.* 56,1—59,31].
4) *Gund.* 34,13 (Temptemus) — 38,13 (Ende) [= *Guil.* 60,1—61,23 (Ende)].

Während also Anfang und Schluß an ihrer richtigen Stelle stehen, haben die Stücke 2 und 3 des Gundissalinus bei Wilhelm ihren Platz getauscht. Die Annahme [4]), daß diese Umstellung von Wilhelm selbst absichtlich vorgenommen worden, ist hinfällig; denn der Text ist in dieser Reihenfolge völlig zusammenhanglos und giebt keinen Sinn. Vielmehr ist eine Blattversetzung in dem Codex, auf den unsere Textquellen zurückgehen, anzunehmen. Ob dieselbe schon in den alten Handschriften stand, oder erst späteren Datums ist, vermag nicht gesagt zu werden, da unsere Quellen alle erst aus verhältnismäßig später Zeit stammen. In dem betreffenden Codex fand sich unser Traktat auf 5 Blättern vor, von denen die beiden ersten den oben unter 1) bezeichneten Abschnitt enthielten und von denen das letzte nur zum Teil ausgefüllt war. Blatt 1, 2 und 5 sind an

[1]) Vgl. auch unten S. 85 Anm. 3 und oben S. 69.

[2]) Die Seitenzahlen sind die des obigen Textes der beiden Schriften.

[3]) p. 17,23 maneret — 18,6 felicitatis fehlt bei Wilhelm.

[4]) Zu der man auf den ersten Blick vielleicht durch die Conjektur des Venediger Herausgebers kommen könnte, der (s. p. 50,16 u. Anmk. 3) für non per einsetzt non essent und dann Zeile 17 das sunt fortläßt.

der richtigen Stelle geblieben. Blatt 3 und 4 aber haben (etwa durch ein Versehen des Buchbinders bei dem Heften der Handschrift) ihren Platz vertauscht. Blatt 4 begann mit den Worten: ignobiliora in omni subiecto. Diese Anfangsworte des folgenden Blattes waren am Schluß von Blatt 3 — das mit „omnia secundaria et" schloß — unten am Rande nochmals hingeschrieben worden, wie das ja früher zur Erleichterung des Lesers sehr oft üblich war. So erklärt sich auf sehr einfache Weise das zweimalige Vorkommen der Worte ignobiliora (resp. ignobilia) in omni subiecto auf p. 50,16 und 59,30.

Die Heranziehung der Schrift Wilhelm's nun für die Rezension des Textes des Gundissalinus war lediglich eine sekundäre; sie geschah in der Weise, daß der Text derselben beim Schwanken der Lesarten der Manuskripte des Gundissalinus dazu diente, die Lesart des einen der letzteren zu stützen. Ich habe mich also an den meisten Stellen, wo die Lesarten der Manuskripte von einander abwichen und sich nicht andere, innere Gründe für die Bevorzugung der einen geltend machten, für die Lesart entschieden, die auch von Guilelmus geboten wurde. Namentlich geschah dies bei Abweichungen der gleichwertigen Codices *P* und *M* [1]).

Betrachten wir nun die 4 Handschriften des Gundissalinus nach ihrem Wert für die Textesrezension. Dieselben zerfallen in zwei Klassen: eine gute, vertreten durch *P* und *M*, und eine schlechte, bestehend aus *C* und *N*.

P, zu dem wir uns zunächst wenden, ist, wie ein sehr alter, so ein sehr guter Codex. Zwar ist derselbe keineswegs fehlerfrei; er enthält vielmehr eine sehr große Zahl von Verderbnissen [2]), einige Lücken [3]), doch alles dies im Vergleich zu

---

[1]) An mehreren Stellen scheint sogar Guilelmus ganz allein gegen alle übrigen Manuskripte das Richtige bewahrt zu haben. Vgl.: 8,20 substantia *add ex Guil.* — 27,5 aut destruitur destructa sustinentis essentia *add ex Guil.* — 32,13 erit modus intelligendi *add ex Guil.*

[2]) Ich habe mir über 200 solcher Stellen aufgezeichnet, die hier anzuführen sich erübrigt. Man vgl. den krit. Apparat.

[3]) Es finden sich deren in *P* nur 11, vgl. 9,4 f. — 12,8 — 16,19 f. — 18,7.8.25 — 26,2 — 27,3 f. — 29,12 — 32,18 f. — 37,19. Die größte dersel-

den Handschriften der schlechten Klasse in nur geringem Maße. Vor allem aber ist *P* so gut wie völlig frei von Emendationen oder Interpolationen. Für den Wert von *P* spricht auch die bezeichnende Thatsache, daß diese alte Handschrift an sehr vielen Stellen durch den Text Wilhelm's gestützt wird [1]).

Auch eine Anzahl der Verderbnisse ist derart, daß sie eher für als gegen die Treue von *P* sprechen. Sie zeigen nämlich, daß der Schreiber von *P* ein ziemlich ungelehrter Mann war, der seine Vorlage zwar gewissenhaft nachmalte, von dem Inhalt des Geschriebenen selbst aber nichts oder wenigstens nicht viel verstand. Dies beweist die häufige Verwechslung der Compendien verschiedener Worte, die äußerlich ähnlich waren, meist jedoch ganz verschiedenen — häufig geradezu entgegengesetzten — Sinn hatten: z. B. die Verwechslung von (17,2) **eā** (= eam), was stehen muß, und **cā** (= causam); von (18,2) **cū** (= cum) und **eū** (= eum); von (35,26) **cā** (= causam) und **cū** (= cum). Ferner gehört hierher die Bemerkung, daß *P* da, wo maior stehen muß, dafür minor einsetzt (15,15—20,8.12—29,24 — 33,19—35,9), sodann die Vertauschung von cuius und eius (20,4.11.13), von quam und quem (21,6.10), von lectione und locutione (21,13 und 16), von aptum und apertum (21,24), von quidem und quid (22,3), von et und id est (22,6); sodann die irrtümliche Schreibung des Pronomens aliquis für alius (4,18—20,2.4), von incorporalis für incorruptibilis (22,18), von declarauimus für determinauimus (26,19), von naturalium für materialium (8,18) und von innaturalibus für immaterialibus (9,10).

Hierher gehört auch die schwierige Stelle 32,18 f., die für die Art, wie *P* geschrieben, charakteristisch ist. Hier haben *M*

ben (16,19 f.) umfaßt 13 Worte; sie und noch 2 andere (18,8 und 26,2) sind infolge eines Homoteleutons entstanden.

[1]) Ich habe über 200 solcher Stellen gefunden, während *C* und *N* nur je ungefähr die Hälfte von derartigen Stellen aufzuweisen haben. Aus dieser großen Zahl der Stellen, an denen *P* durch Wilhelm gestützt wird, weise ich hier nur auf folgende hin: 1,11 — 2,4 — 3,1.2.9 — 4,19 — 5,16.24–25 — 9,18 — 10,29 — 14,12 — 18,15 — 21,11 — 22,16 — 24,1 — 28,14 — 32,21 — 38,3.

und *Guilelmus* allein die einzig richtige Lesart: subito autem intelligere, cum intelligere non sit nisi per bewahrt, *P* aber ist nächstdem verhältnismäßig am treuesten und zuverlässigsten; denn er hat nur — offenbar infolge des Homoteleutons — cum intelligere ausgelassen und infolge falschen Lesens für „sit" „fit" geschrieben, *C* indes mit seinem cum intelligere sit per und *N* mit cum intelligere nisi sit per scheinen doch wohl absichtlich emendiert zu sein.

Außerdem spricht für die Zuverlässigkeit von *P* der Umstand, daß der Schreiber, der sich offenbar redlich bemühte, seine Vorlage nach besten Kräften zu entziffern, an mehreren Stellen, wo ihm dies nicht möglich war, nicht zu einer Conjektur griff, sondern, sein Unvermögen eingestehend, eine Buchstabenlücke ließ. Es geschah dies an folgenden 5 Stellen: 1,11 diffidentibus — 19,1 sensationem — 20,16 nuda — 22,22 nec attingit — 32,16 inuenire.

Infolge seiner größeren Treue und seines Alters [1]) folge ich *P* in einer Reihe von Fällen von geringerer Bedeutung, nämlich: 1. in der Wortstellung, deren Abweichungen in den verschiedenen Textquellen überaus häufig sind, 2. an den zahllosen Stellen, wo quod und quia (häufig auch quoniam) mit einander vertauscht sind. Diese drei Worte nämlich, die in jener Zeit gewöhnlich für den Acc. c. Inf. (oder auch für ut) stehen, werden ohne jede Bedeutungsnüancierung abwechselnd gebraucht. 3. In den Gebrauch von aut und uel, 4. von ergo und igitur, die auch beständig abwechseln, und 5. von e conuerso und e contrario, die ebenfalls fortwährend vertauscht sind.

In allen diesen Fällen folge ich gewöhnlich *P* — ausgenommen allerdings den Fall, wenn alle übrigen Textquellen dagegen sind —, nicht als ob ich glaubte, daß die Lesart desselben stets die genuine des Archetypus wäre, sondern nur, da bei jenen geringfügigen Vertauschungen vollkommene Willkür geherrscht hat, um wenigstens nach einem festen Princip zu verfahren.

Trotz der großen Vorzüge, die *P* aufzuweisen hat, sind seine Verderbnisse doch so zahlreich und derartig, daß es nicht

---

[1]) S. oben S. 63.

möglich ist, mit ihm allein — auch nicht mit Zuhilfenahme des Guilelmus — einen brauchbaren Text der Schrift des Dominicus herzustellen.

Daß dies doch möglich gewesen ist, danken wir dem zweiten Vertreter der guten Klasse, unserem *M*. Derselbe steht *P*, mit dem er seiner Abstammung nach verwandt ist, wie an Alter [1], so an Wert ungefähr gleich. Allerdings scheint sich das Wertverhältnis zu Gunsten von *M* insofern zu verschieben, als von den ziemlich zahlreichen Stellen, an denen *M* von *P* abweicht, bei weitem die größere Hälfte von *M* richtig überliefert ist [2]. Auch enthält *M* fast gar keine Lücken. Namentlich aber ist *M* dadurch wichtig, daß er uns an mehreren Stellen entweder ganz allein, oder nur im Verein mit dem Guilelmus das Richtige bietet [3]. Während also *M* sozusagen von größerem praktischen Nutzen für die Textesherstellung ist, so darf man doch den objektiven Wert von *P* deshalb nicht geringer anschlagen. Denn wenn man im allgemeinen mit Recht in dieser Hinsicht den Handschriften den Vorzug giebt, die von ungelehrten Schreibern gewissenhaft — ohne Verständnis des Inhaltes — nachgemalt sind, so ist wieder *P* im Vorteil, dessen Schreiber ja ein solcher ungelehrter Mann war. Wenn auch die Zahl der Verderbnisse in diesem Falle eine große ist, so ist doch die Gefahr einer bewußten Emendation völlig ausgeschlossen; auch das unbewußte Einsetzen eines synonymen Ausdruckes für den in der Vorlage stehenden [4]) tritt nicht ein.

---

[1]) S. oben S. 63 und 65.

[2]) Über 400 Stellen sind abweichend, über 250 derselben haben die genuine Lesart bewahrt. Es erübrigt sich wohl, alle diese Stellen hier zu notieren, da ja ein Blick auf den kritischen Apparat den Beleg giebt. Ich begnüge mich, auf die folgende Anmerkung zu verweisen, in der die besonders wichtigen Stellen verzeichnet sind.

[3]) Hier kommen folgende Stellen in Betracht: 2,4 — 2,16 (mit *Guil.*) — 4,12 (*Guil.*) — 6,16 (*Guil.*) — 8,11 — 10,4 — 10,10 — 11,20 (*Guil.*) — 11,25 — 12,3 (*Guil.*). 8 — 13,16.20 f. (*Guil.*). 21. 25 (*Guil.*) — 14,8 (*Guil.*). 9 (*Guil.*). 23 (*Guil.*) — 15,1 — 16,4 (*Guil.*). 7 (*Guil.*) — 17,5 (*Guil.*). 17 (*Guil.*). 19 (*Guil.*) — 18,17 — 19,13.14 — 21,7.11 (*Guil.*). 12 — 22,3 (*Guil.*) — 24,18 f. — 27,17 — 29,6 (*Guil.*) — 32,17 (*Guil.*) — 34,24 — 37,10 f.

[4]) Wie dies wohl jedem mit Verständnis Abschreibenden gelegentlich unterläuft.

Der Schreiber von *M* nun war zweifelsohne ein Mann, der ganz gut verstand, was er schrieb, und dem wir in der That an einigen Stellen die beiden der vorher erwähnten Textänderungen nachweisen können [1]. Alles in allem betrachtet stehen sich also *M* und *P* an Wert so ziemlich gleich. Aus den Abweichungen ergiebt sich übrigens, daß *P* und *M*, wenn sie auch derselben Familie angehören, nicht auf dieselbe Vorlage zurückgehen; es ist vielmehr noch je ein Zwischenglied anzusetzen.

Auf diesen beiden Handschriften also beruht hauptsächlich der Text von Dominicus' Traktat. Neben denselben treten *C* und *N*, die Vertreter der schlechten Handschriftenklasse, bei weitem zurück. Gleichwohl aber sind auch diese nicht ganz zu entbehren, da sie an mehreren Stellen allein die richtige Lesart bewahrt haben [2].

In *C* sind die Verderbnisse noch zahlreicher als in *P* [3]; außerdem ist der Text durch eine große Zahl von zum Teil recht ansehnlichen Lücken entstellt [4]. Auch die Zahl der Stellen, an denen *C* mit Guilelmus die richtige Lesart aufweist, ist geringer [5]. Was aber vor allem den Wert von *C* herabsetzt, ist die Thatsache, daß er an mehreren Stellen Interpolationen oder Emendationen aufweist. Viele derselben finden sich auch in *N*, rühren also bereits aus der Vorlage beider her [6].

N, zu dem wir uns nun wenden, zeigt große Ähnlichkeit mit *C*. Er weicht zwar in einer ziemlich beträchtlichen Zahl von Fällen von *C* ab [7], stimmt aber gerade an den charakte-

---

1) Vgl. 5,28 — 7,13 — 7,22.

2) Vgl. 25,19 f. — 31,19 — 35,24.

3) Gegen 300 solcher Stellen habe ich gesammelt!

4) *C* enthält deren insgesamt mehr als 40 mit über 240 Worten!

5) S. oben S. 78 Anm. 1.

6) Vgl. 1,11 — 3,1.3.13 — 4,10 ff. — 8,5 — 9,20 — 11,16.21 — 12,2 — 13,16.24 — 14,4.12 — 15,26 f. — 17,4.10 — 21,11.16 — 24,1 — 26,12 — 30,11 32,11. — An allen diesen Stellen finden sich die Emendationen in *C* und *N*; allein ist *C* an folgenden Stellen emendiert: 2,21 — 10,29 — 18,4 — 22,20 — 23,1.21 — 24,2.3 — 25,4 — 26,20.22 — 27,15 — 29,19 — 30,9 f. — 31,6 — 32,2 — 35,14 — 36,3.

7) Ungefähr 400 Stellen, die aber zum Teil geringfügiger Natur sind, z. B. die Vertauschung von quod, quia, quoniam, ergo und igitur, e contrario und e conuerso u. a. m.

ristischen Stellen mit ihm überein; z. B. ist die Wortstellung — was sehr bezeichnend ist — fast durchweg in beiden dieselbe [1]). Ferner finden sich auch die meisten Verderbnisse in beiden wieder. Allerdings wird man *N* eine etwas höhere Wertschätzung als *C* nicht versagen können. Denn in *N* finden sich etwas weniger interpolierte oder emendierte Stellen [2]); auch betreffs der Lücken tritt ein günstigeres Verhältnis zu Tage [3]).

Aus den Abweichungen beider geht — trotz der unleugbaren Ähnlichkeit und Verwandtschaft — unzweifelhaft hervor, daß 1) *N* nicht von *C* abgeschrieben ist [4]), und 2) daß *C* und *N* nicht dieselbe Vorlage gehabt haben, sondern daß mindestens noch je ein Zwischenglied anzunehmen ist.

Betrachten wir nun zum Schluß noch einmal die gewonnenen Resultate, so ergiebt sich:

Die vier Handschriften des Traktates zerfallen nach Verwandtschaft und Wert in zwei Klassen oder Familien.

1. Die Repräsentanten der guten ersten Klasse *A* sind die ältesten Manuskripte *P* und *M*. Letzteres ist von größerem praktischen Wert für die Textesrezension, *P* ersetzt den Mangel in dieser Beziehung jedoch durch objektive Treue. *P* und *M* gehen nicht auf dieselbe Vorlage zurück, vielmehr ist noch mindestens je ein Zwischenglied anzunehmen. Auf der Familie *A* muß sich vornehmlich der Text der Schrift aufbauen.

2. Für die Texteskonstruktion nicht ganz entbehrlich, aber bei weitem minderwertig sind *C* und *N*, die Vertreter der zweiten Familie *B*. Beide zeigen mehrere Interpolationen und Emendationen, abgesehen von sehr vielen anderen Verderbnissen. Dem Wert nach steht *N* eine Stufe höher als *C*, da

---

[1]) Abgesehen von 19 Fällen, welche aber im Vergleich zu der durchgreifenden Verschiedenheit von *P* und *C* (oder *N*) in diesem Punkte nichts besagen.

[2]) Außer den derartigen Stellen, die beiden gemeinsam sind, finden sich nur noch wenige in *N* allein, während *C* deren viel mehr aufweist. *N* ist allein emendiert: 3,14 — 12,2 — 20,9 f. — 22,18 — 26,6 — 27,7 f.

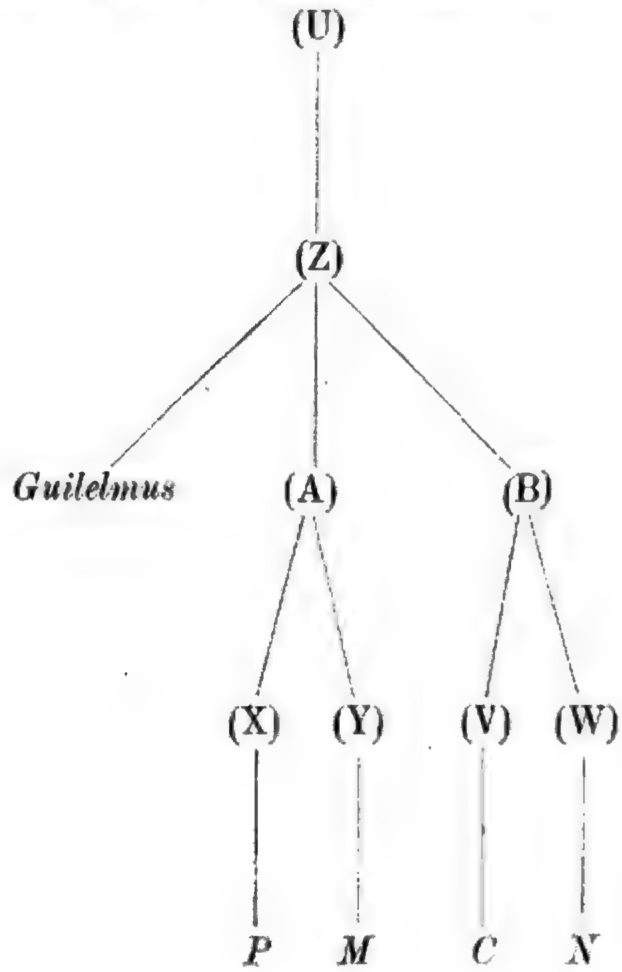
[3]) In *N* finden sich gegen 20 Lücken (in *C* über 40!) mit insgesamt ungefähr 80 Worten (in *C* gegen 250!).

[4]) Was nach der Entstehungszeit beider möglich wäre; s. oben S. 67 und 70 f.

er etwas weniger emendiert ist, namentlich aber nicht so viel Lücken aufweist als jener. *N* ist nicht aus *C* selbst und auch nicht aus derselben Vorlage wie jener geflossen, sondern es ist je ein Zwischenglied anzunehmen.

3. Als sekundäres Hilfsmittel, um bei schwankender Lesart der Mss. die des einen derselben zu stützen, dient der umgearbeitete Text des Guilelmus. Die Handschrift, die dem Auvergner bei seiner Bearbeitung vorlag, gehört keiner der beiden Handschriftenfamilien an, sondern ist wahrscheinlich vor der Abzweigung derselben entstanden, wie aus den vielen Stellen hervorgeht, die Guilelmus mit Familie *A* (gegen Familie *B*) einerseits und mit Familie *B* (gegen *A*) andrerseits gemeinsam hat.

Es ergiebt sich also folgendes Stemma:



II. DIE AUTORFRAGE.

Des Dominicus Gundissalinus [1]) Schrift de immortalitate animae, deren Text im Voranstehenden zum ersten Male ediert ist, war der gelehrten Welt lange Zeit so gut wie unbekannt [2]). Die erste Nachricht von derselben gab Jourdain in seinen Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote [3]), wo er auch den Anfang des Traktates aus unserem Codex *P* veröffentlichte [4]). Die Angaben Jourdain's verwertete Menendez Pelayo in seiner Historia de los heterodoxos españoles (Madrid 1878). [5])

Diesen beiden Gelehrten entging jedoch die Thatsache [6]), daß sich unter den Werken des Guilelmus Aluernus (oder Parisiensis) eine Abhandlung *de immortalitate animae* findet, die mit der des Dominicus die allergrößte Ähnlichkeit, ja anscheinend fast wörtliche Übereinstimmung zeigt. Auch Valois scheint dies nicht gewußt zu haben, da er wenigstens in seiner schon mehrfach erwähnten Monographie *Guilelme d'Auvergne* (Paris 1880) darüber nicht spricht. Auch Correns, der (a. a. O. S. 34 f.) auf die Schrift des Dominicus Bezug nimmt, er-

[1]) Die Namensform Gundissalinus (oder Gondissalinus) ist handschriftlich besser bezeugt als die Form Gundisalvi. Vgl. hierüber P. Correns: Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate (Baeumker, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. I. Hft. 1.) Münster 1891. S. 31 Anm. 1.

[2]) S. oben S. 67 und unten S. 85 Anm. 3. Le Féron hatte die von ihm edierten kleinen Stücke der Schrift des Gundissalinus nicht als solche erkannt.

[3]) S. 113 der neuen Ausgabe, Paris 1843.

[4]) Ebd. S. 450. S. oben S. 61.

[5]) S. 400. — Menendez druckt auch ebendaselbst das von Jourdain publicierte Stück ab. S. oben S. 65.

[6]) Was bei Jourdain einigermaßen auffallen könnte, da er doch — wie aus S. 287 ff. seiner Schrift hervorgeht — sich ziemlich eingehend mit den Werken des Guilelmus Aluernus beschäftigt haben muß.

wähnt davon nichts, ebensowenig Werner[1]) und Bardenhewer[2]). Zuerst macht Loewenthal (Pseudoaristoteles über die Seele. Berlin, 1891 S. 59) auf die Beziehung der beiden Traktate aufmerksam. Seine Bemerkungen jedoch zeigen, daß er höchstens den Anfang der beiden Schriften mit eigenen Augen gesehen hat[3]); trotzdem aber stellt er über dieselben kühnlichst Behauptungen auf, die natürlich am Ziele vorbeischießen. Er

---

[1]) Karl Werner, Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne (Sitzgsbr. d. k. Akad. d. Wissenschaften z. Wien. Philos. hist. Kl. Bd. 73, Heft 2. S. 257 ff.) und Wilhelms von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des XII. Jhrhdts. (Sitzgsber. d. k. Akad. Wien. Philos. hist. Kl. Bd. 74 1873, S. 119—172).

[2]) Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg 1882. S. 122.

[3]) Ob Loewenthal den Traktat Wilhelm's überhaupt in Händen gehabt hat, muß höchst zweifelhaft erscheinen, da er selbst (S. 119) zugiebt, daß „die betreffende Edition (Wilhelm's) ihm vollkommen unzugänglich war". Daraus vermutlich erklärt sich auch der Irrtum, — den er selbst freilich als neue Entdeckung betrachtet —, der ihm mit der Vorrede zum Supplementband der (1674er) Ausgabe des Wilhelm begegnet ist. Loewenthal behauptet nämlich, daß der Herausgeber in jener praefatio mitteile, „daß sich in der ed. Venedig 1591 der Werke Wilhelm's eine andere Version des liber de immortalitate befinde" und daß „der Verfasser das zweite Kapitel von den dreien, in welche das Werk in der ed. Venedig zerfällt, mitteile." Die Wahrheit nun ist so ziemlich das Gegenteil. Die jüngere editio von 1674 nämlich enthält nach ausdrücklicher Angabe ihres Herausgebers Le Féron — deren Wahrheit ich bestätigen kann — denselben Text wie die ältere ed. Veneta von 1591 (Le Féron sagt: „Venetam editionem, quam sequitur haec recentior" s. auch oben S. 68). Die andere Rezension, von der Le Féron spricht, und von der er die beiden ersten Kapitel (nicht blos das zweite, wie Loewenthal angiebt) mitteilt, entstammt nicht der ed. Veneta, sondern einem codex Carnotensis (unserm *C*; s. ob. S. 69 f.), den er neu aufgefunden, und aus dem er den ganzen Supplementband herausgiebt. Er hält nämlich den im Carnotensis enthaltenen Traktat *de immortalitate* (der dem Gundissalinus angehört) irrtümlich für ein Werk Wilhelm's und teilt jenes Stück behufs künftiger Emendation des Textes Wilhelm's mit. Unrichtig ist es ferner, wenn Loewenthal behauptet, das erste Kapitel sei „wörtlich" identisch mit dem von Jourdain mitgeteilten Anfange unserer Schrift. Das abgedruckte Stück weist sogar von seiner Vorlage (unserm *C*) eine ganze Reihe von Abweichungen auf (s. ob. S. 69 Anm. 3), um so mehr von Jourdain's Text, der auf *P* zurückgeht.

hat somit nichts zur Lösung der Frage beigetragen, sondern nur Verwirrung in dieselbe gebracht.

In treffenderer Weise hat Baumgartner [1]), der in Baeumker's Abschrift von *P* Einblick genommen, unserer Frage kurz Erwähnung gethan.

Eingehender als diese beiden hat Hauréau [2]) über die Frage nach dem Autor unsrer Schrift gehandelt. Wenn auch seine Ausführungen von scharfsinniger Kritik zeugen und im allgemeinen zu richtigen Resultaten gelangen, so sind sie doch nur skizzenhaft gehalten und bleiben den eigentlichen Beweis schuldig.

Gehen wir nach einer kurzen Betrachtung des Lebens des Dominicus und des Wilhelm auf die Erörterung der Frage ein.

Dominicus Gundissalinus, der Archidiakonus von Segovia, ist einer jener Gelehrten [3]), die zur Zeit und unter dem Protektorat des Erzbischofs Raymund (1126—1151) in Toledo jene Übersetzungsthätigkeit entfalteten, der das christliche Abendland die Kenntnis der bedeutendsten arabischen Philosophen zum großen Teil zu danken hatte [4]). Meistenteils in Gemeinschaft mit dem convertierten Juden Johannes Hispalensis [5]) übersetzte er Schriften des Avicenna, Algazel und Alfarabi. Die bedeutendste That dieser „Compagniefirma" ist

---

[1]) In der bereits mehrfach erwähnten Schrift: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne S. 4.

[2]) In seinen öfters citierten Notices et extraits etc. V S. 196 ff. Über dieselben vgl. den ausführlichen Bericht von Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philosophie X, S. 127 ff. Die Abhandlung Hauréau's ist mir übrigens erst bekannt geworden, als diese Arbeit schon nahezu vollendet war.

[3]) Die Litteratur über Dominicus ist angeführt bei Correns a. a. O. S. 28 ff. Vgl. auch noch Munk: Mélanges de la philosophie juive et arabe Paris 1859, S. 291. Guttmann: die Philos. d. Salomon ibn Gabirol. Göttingen 1889 S. 14. 14, Anm. 1. 15. 15 Anm. 2. u. 3. Überweg-Heinze Grundriß d. Gesch. d. Philos. 7. Aufl. II, 190. 191. 208.

[4]) Vgl. hierüber besonders Valentin Rose: Ptolemaeus und die Schule von Toledo (Hermes, VIII., 1874 S. 327 ff.)

[5]) Oder ibn Daud, Avendeath; vgl. Kaufmann im Götting. gel. Anz. 1883 (Rezension von Bardenhewer: Liber de causis) S. 545 ff. Moritz Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893. S. 281 ff.

die Übersetzung des Fons uitae des jüdischen Philosophen ibn Gebirol [1]). Auch eigne philosophische Schriften werden dem Gundissalinus zugeschrieben [2]):

1. *de unitate* [3]),
2. *de anima* [4])
3. *de processione mundi* [5]) (oder *de creatione mundi*),
4. *de diuisione philosophiae* [6]).

Guilelmus, nach seiner Heimat, der Auvergne (wo er zu Aurillac geboren wurde) Alvernus, nach dem Orte seiner Wirksamkeit auch Parisiensis genannt, lebte ungefähr ein Jahrhundert nach Dominicus. Erst Hörer, dann Lehrer an der Universität Paris, bekleidete er seit 1228 den Bischofssitz jener Stadt und starb 1249 [7]). Außer zahlreichen theologischen Abhandlungen [8]), die uns hier nicht interessieren, verfaßte er auch philosophische Schriften, deren Namen sind: 1. *de trinitate* [9]), 2. *de uniuerso* [10]), 3. *de anima* [11]). Außerdem wird in allen

---

1) Diese Übersetzung ist kürzlich nebst ausführlichen Prolegomena herausgegeben von Clemens Baeumker in s. Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. I, Hft. 2–4. Münster 1895.

2) Vgl. Loewenthal a. a. O. S. 13. Correns a. a. O. S. 31 ff.

3) Die Schrift wird dem Dominicus beigelegt von Hauréau: Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan (Mém. de l'Acad. des inscr. t. XXIX deuxième partie Paris 1879 S. 319 ff.); vgl. auch Hauréau. Hist. d. l. philos. scol. II, 1 S. 81 u. Ueberweg-Heinze, 7. Aufl. II. S. 184. Erschöpfend bewiesen wird dies erst durch Correns a. a. O.

4) Behandelt u. z. Teil herausgegeben von Loewenthal a. a. O.

5) Abgedruckt bei Menendez Pelayo: Hist. d. l. heterod. esp. I, 691–711.

6) Noch unediert; vgl. Correns a. a. O. S. 31 f. Ebenda s. über die fälschlich von Hauréau dem Gundissalinus zugeschriebene Abhandlung de ortu scientiarum.

7) Vgl. Baumgartner a. a. O., wo auch die nähere Litt. angegeben ist. Außerdem vgl. noch: Oudin: Script. eccl. III, 731 f. Jourdain: Recherches crit. 288 f. Bardenhewer a. a. O. S. 224. Stöckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Mainz 1865 II, S. 326. Hauréau: Hist. de la philos. scol. II, 1, S. 143 f. Ueberweg-Heinze⁷ II, S. 259. — Catalogue généra. des manuscrits des bibl. publ. de France. Tome XI p. 172 (N. 377).

8) S. Stöckl a. a. O.

9) Baumgartner S. 2. Valois a. a. O. S. 162.

10) Vgl. Baumgartner S. 2. Valois S. 161.

11) Baumgartner, S. 3 f. Valois S. 166.

uns bekannten Textesquellen [1]) der Werke Wilhelm's unter seinem Namen der Traktat *de immortalitate animae* veröffentlicht, der, wie bereits oben [2]) erwähnt, mit der gleichnamigen Abhandlung, die in *P* dem Dominicus zugeschrieben wird, die größte Ähnlichkeit, ja bei oberflächlicher Betrachtung fast völlige Übereinstimmung zu zeigen scheint [3]).

Der erste Gedanke bei Betrachtung dieser auffallenden Thatsache ist, angesichts des Alters und der Autorität von *P*, der, an ein Versehen bibliographischer Art, an einen Irrtum — (wohl weniger an eine absichtliche Fälschung) — der Handschriftenschreiber oder Herausgeber zu glauben und anzunehmen, daß die Schrift zu Unrecht unter den Werken des Alverners figuriere.

Diese Annahme jedoch wird durch Guilelmus selbst widerlegt. Denn derselbe beruft sich an zwei Stellen seiner Schrift *de anima* auf eine früher verfaßte Abhandlung *de immortalitate animarum humanarum.* Er sagt da [4]): „Iam autem feci te scire in tractatu singulari de immortalitate animarum humanarum, quoniam omnis anima irrationalis mortalis est siue corruptibilis ex naturali defectibilitate sua et recidens in non esse, a quo per omnipotentem uirtutem creatoris educta erat in esse." Kurz darauf fährt er fort [5]): „De anima uero rationabili iam notum est tibi ex eodem tractatu et etiam alio, quia nobiliores ac praestantiores operationes eius sunt ei non per corpus, sed seorsum a corpore, uidelicet post separationem ab illo."

Diese Stellen, auf die hier verwiesen wird, finden sich nun thatsächlich in dem Traktat Wilhelms *de immortalitate animae*

---

[1]) Im Codex *B* und in allen drei Ausgaben, auch schon in der ältesten von 1496, obgleich dieselbe nur eine verhältnismäßig geringe Zahl (11) von Schriften enthält und gerade die wichtigsten: de trinitate, de uniuerso, de anima, de rhetorica diuina nicht aufweist. S. auch oben S. 72 und 75.

[2]) S. ob. S. 72 und 84 ff.

[3]) Wir werden weiter unten (S. 92 ff.) eine eingehendere Vergleichung des Textes vornehmen.

[4]) Opp. omn. ed. Aureliae 1674 Supplem. S. 72 col. a. Auch Valois S. 167 und Hauréau: Notices et extraits führen diese erste Stelle an.

[5]) Diese Stelle wird von Valois und Hauréau nicht erwähnt.

vor. Die erste, welche von der Sterblichkeit der anima irrationalis — die sonst gewöhnlich anima animalis oder brutalis heißt — handelt, lesen wir in dem oben als Appendix edierten Text Wilhelm's auf S. 45, 3—15 [1]):

„Quod si quis quaerat de anima animali siue brutali, an immaterialis forma et ipsa sit, oportet respondere, quia materialium formarum duae sunt maneries: una, quae totaliter innititur et incumbit materiae suae et non regit neque sustinet eam ullo modo, sed sustinetur ab ea, et haec est forma proprie corporalis; alia, cui potius innititur sua materia et sustinetur et regitur ab ea. Verumtamen non est operatio huius formae nisi in materia sua et per eam; et ideo apparet, quod eius essentia extra materiam suam otiosa esset et inutilis. Hoc igitur modo forma materialis est anima brutalis et uegetatiua, hoc est ex materia sua dependens, et quantum ad esse et quantum ad operari, et cum destructione suae materiae destructibilis, sicut liquor, qui seruatur in uase, destruitur destructione uasis et ignis in lignis; licet istae dissimiles sint multum ei, propter quod inducuntur."

Das zweite Citat, in welchem die Rede davon ist, daß die operatio der anima rationalis unabhängig ist vom Körper, findet sogar durch zwei Stellen [2]) der Schrift von der Unsterblichkeit der Seele seine Bestätigung. Vgl. oben Guilelmus S. 42, 14—18 [3]):

„Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, neque eius essentia pendet ex corpore. Liberior enim debet esse essentia quam operatio. Cum ergo operatio animae humanae, scilicet illud, quo brutis antecellimus, ut est operatio intellectus, non pendeat ex corpore, neque eius essentia. Est igitur separabilis a corpore naturaliter et uiuens praeter corpus."

---

[1]) Vgl. auch oben meinen Text des Dominicus S. 9,16—10,7. Die Stelle ist von Hauréau a. a. O. abgedruckt und zwar nach dem Codex *P*, von dem übrigens H. irrtümlich behauptet, daß er hier mit Guilelmus wörtlich übereinstimme, während sich außer andern bei Wilhelm z. B. eine Lücke von 13 Worten vorfindet. (Vgl. oben S. 9,23—10,1 u. S. 45,9 f.)

[2]) Beide von Hauréau nicht erwähnt.

[3]) Vgl. oben Dominicus S. 5,3—11.

Noch schlagender ist die zweite Stelle (oben Guilelm. S. 43,32—37)[1]:

„Manifestum ex his, quod nobilissima operatio ac fortissima uirtutis intellectiuae, quae est prophetia uel reuelatio, tunc maxime uiget, cum corpus est infirmissimum, sicut in extasi uel raptu palam est. Haec autem est maxima eius separatio, dum est in corpore. In omnimoda igitur separatione a corpore, quae mors est, omnino uiget."

Es kann somit wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die von Wilhelm in *de anima* citierte Schrift mit dem unter seinen Werken veröffentlichten Traktat *de immortalitate animae* identisch ist, und daß letzterer mithin mit Recht ihm zugeschrieben wird.

Wie steht es nun aber mit dem Text im Codex *P*? Rührt derselbe nicht von Dominicus Gundissalinus her? Trägt der Traktat also dort mit Unrecht den Namen jenes Mannes? Fast möchte es so scheinen! Allerdings würde diese Annahme an einer nicht unbedeutenden Unwahrscheinlichkeit leiden.

Wissen wir doch, daß *P* (s. o. S. 63 f.) in einem der ersten zwei Drittel des 13. Jahrhunderts geschrieben worden, also noch zu oder ganz kurz nach Lebzeiten des Wilhelm von Auvergne († 1249 s. o. S. 87 f.). Bald nach 1271 oder 1272 ging der Codex aus dem Nachlaß des Magisters Gerardus de Abbatis uilla in den Besitz der Sorbonne über[2], an der Hochschule der Stadt Paris, wo Wilhelm gewirkt und sogar den Bischofssitz eingenommen hatte. Es ist mithin im hohen Grade unwahrscheinlich, daß eine Schrift jenes damals allbekannten und hochbedeutenden Mannes einen falschen Autornamen nicht nur erhalten, sondern auch behalten hätte. Denn wenn man auch an ein Versehen des ungebildeten und ungelehrten Schreibers[3]) glauben könnte, so wäre dasselbe doch wahrscheinlich später richtig gestellt worden, als die Handschrift in den Besitz der Sorbonne überging, wo die Werke des würdigen und berühmten Bischofs doch wohl bekannt waren und

---

[1]) Vgl. oben Dominicus S. 7,20—26.

[2]) S. oben S. 64.

[3]) Wie es der von *P* wirklich war, s. oben S. 78 f.

zweifelsohne eifrig gelesen wurden. Also, wie gesagt, der Glaube an eine irrtümliche Angabe in *P* steht auf recht schwachen Füßen, gänzlich abzuweisen aber ist diese Vermutung nicht. Denn es können Verhältnisse und Zufälligkeiten eingetreten sein, die jene Richtigstellung des Titels verhinderten [1].

Ständen uns also nicht andere Argumente zu Gebote als jene beiden [2], so wäre die Frage nach dem Autor unserer Schrift auch fernerhin ein bibliographisches Rätsel, ein Gegenstand der Controverse, je nach der geringeren oder größeren Wahrscheinlichkeit, die man jenem Zweifel gegen *P* beimißt.

Die Lösung des Rätsels nun ist die Thatsache, daß wir es hier nicht mit einer, sondern mit zwei verschiedenen Schriften zu thun haben. Die erste derselben, repräsentiert durch die Handschriften *PMCN*, ist im Voranstehenden zum ersten Mal herausgegeben; die zweite ist die unter den Werken Wilhelm's veröffentlichte. Letztere war bisher nur in dem gedruckten Text der drei Ausgaben vorhanden, entbehrte aber der handschriftlichen Grundlage [3].

Durch den oben [4] ausführlich beschriebenen Brüsseler Codex, auf den sich die als Appendix (oben S. 39—61) gegebene Textesrecension der Schrift Wilhelm's zum großen Teil stützt, ist nunmehr auch diese handschriftliche Gewähr gewonnen. In derselben wird die Schrift ausdrücklich einem W. parisiensis zugeschrieben [5]. Der dort nur durch den Anfangsbuchstaben gegebene Name wird in der Subskription [6] Wilhelmus ausgeschrieben.

Diese zweite Schrift nun fußt vollkommen auf der des Gundissalinus; sie ist nichts anderes als eine — man kann wohl sagen ziemlich flüchtige und oberflächliche — Umarbeitung jener.

---

[1]) Z. B. langes Verstecktliegen der Handschrift u. a.

[2]) Die Citate Wilhelm's einerseits und die Autorität von *P* andrerseits.

[3]) Für mich wenigstens, da mir die Oxforder Hdschrft. (Merton college n. 136) unzugänglich war und ich Zweifel in die Angaben von Valois und Hauréau über dies Ms. setze s. ob. S. 71, Anm. 3.

[4]) S. oben S. 72 ff.

[5]) Wie oben S. 72 erwähnt.

[6]) S. oben S. 73.

Die endgiltige Entscheidung in der Autorfrage hängt also davon ab, ob es gelingt, den Nachweis zu führen, daß die Abweichungen der beiden Schriften auf bewußter, absichtlicher Umarbeitung seitens des Guilelmus, und nicht bloß auf Versehen, Nachlässigkeit oder Emendation (resp. Interpolation) der Abschreiber beruhen. Und hier genügt es nicht, einige allgemeine Bemerkungen über diese Umarbeitung zu machen und dann den Schluß der beiden Schriften zu veröffentlichen [1]) — (denn dieser weist gerade verhältnismäßig die wenigsten Abweichungen auf) —, sondern hier gilt es, eine genauere Vergleichung nach systematischen Gesichtspunkten vorzunehmen, da — eben wegen jener Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit der Überarbeitung — die Sache nicht ohne weiteres klar auf der Hand liegt und die Grenzen zwischen bewußter, absichtlicher Umarbeitung und rein redaktioneller, kritischer Textabweichung öfters etwas verwischt erscheinen.

Verschiedener Art sind die Abänderungen, die Wilhelm an der Schrift des Gundissalinus gelegentlich seiner Überarbeitung derselben vornahm — zu welchem Zwecke interessiert uns hier zunächst nicht. [2])

Zunächst in die Augen fallend und überaus charakteristisch sind eine Reihe von Zusätzen, die Wilhelm in den ihm vorliegenden Text einfügte. Die größeren derselben, die zum Teil ziemlich umfangreich sind, erscheinen dadurch besonders interessant, daß sie ihrem ganzen Inhalt nach auf Wilhelm als ihren Urheber hinzudeuten scheinen. Sie sind nämlich durchweg theologischer Natur, was sicherlich nicht dagegen spricht, daß sie von Wilhelm, dem Pariser Bischof, dem berühmten und fruchtbaren theologischen Schriftsteller [3]), herrühren können. Einer der am meisten charakteristischen unter diesen Zusätzen ist folgender [4]): „Nam auctoritates noui ac ueteris testamenti

[1]) Wie dies Hauréau a. a. O. gethan. Hier hilft auch nicht die Bemerkung: ne pouvant mettre en parallèle la totalité des deux textes. Es gilt eben, die charakteristischen Abänderungen hervorzuheben und systematisch zusammenzustellen, um ein deutliches Bild zu gewinnen.

[2]) S. unten S. 98.

[3]) S. oben S. 87.

[4]) S. oben S. 2,9 (40,19 ff.) Die erste der beiden Ziffern bezeichnet

et originalium sanctorum et experientias scriptas in dialogo beati Gregorii papae et in aliis consimilibus, quia de facili poterunt ab aliis inueniri, ideo adponendum hic non laboramus, quia scilicet per talia erroneos philosophos, contra quos nitimur, efficaciter non euincemus. Ad haec ergo sunt auctoritates, et primo Aristotelis dicentis in secundo de anima etc. Reuertere ad quaternum disputatum pro auctoritatibus." [1])

Eine größere Anzahl anderer, meist kürzerer Zusätze ist glossierender, erklärender Art, hervorgegangen aus dem Bestreben, etwaige vorhandene Unklarheiten zu beseitigen, dunkle Ausdrücke zu erklären u. a. m. Beispielsweise führe ich hier folgende Stellen an:

Gundissalinus	Guilelmus
2,12	40,10 ff.
Hae enim indubitanter sentiunt e. q. s.	Hae enim *animae sic reuertentes ab exterioribus ad se ipsas, sicut dicit Plato in libro de immortalitate animae,* indubitanter sentiunt e. q. s.
3,14 ff.	41,7 ff.
cum nec in uita ista propter hoc sit eis nisi deterius, nec in alia sit eis melius, cum alia non sit futura post istam?	cum nec in uita ista propter hoc sit eis deterius, *qui non colunt*, nec in alia sit eis melius, *qui colunt*, cum alia *uita* non sit futura post istam *secundum errorem, qui dicit animam humanam cum corpore morituram?*
4,2	41,22 f.
Tertia autem radice ad id ipsum uti solebamus.	Tertia autem radice ad id ipsum, *aliam scilicet uitam ostendendam,* utimur. [2])

---

hier und in allen folgenden Citaten den Text des Dominicus, die daneben in Klammern stehende Zahl die entsprechende Stelle der Schrift Wilhelm's.

[1]) Andere solcher theologischer Zusätze finden sich: 1,4 (39,4 ff.) — 3,5 (40,35 f.) — 4,11 (41,32 ff.).

[2]) Andere solcher glossenartiger Zusätze finden sich an folgenden

Diesen Erweiterungen der Textvorlage stehen zahlreiche Kürzungen gegenüber. Während nun die Zusätze sich in überwiegender Zahl in der ersten Hälfte der Schrift vorfinden, begegnen wir weitaus den meisten Kürzungen in der zweiten Hälfte. Es ist dies wohl nicht bloßer Zufall, sondern für die ziemlich flüchtige Art der Überarbeitung bezeichnend: Wilhelm ist von dem Bestreben erfüllt, in der zweiten Hälfte zum Schluß zu eilen. Daher gereichen jene Kürzungen an gar manchen Stellen durchaus nicht zur Erhöhung der Klarheit.

Diese Kürzungen nun bestehen in großer Zahl in einfachen Textfortlassungen. Freilich möchte ich nicht alle diese Stellen dem Wilhelm selbst zur Last legen; vielmehr sind diese Lücken zum Teil wohl erst in den Handschriften des Wilhelm entstanden. Leider läßt sich aber bei der auch jetzt noch ziemlich traurigen Beschaffenheit der Textgrundlage für den Traktat des Guilelmus im einzelnen eine genauere Sichtung der betreffenden Stellen nicht vornehmen. Unter die erst in den Handschriften entstandenen Lücken möchte ich aber jedenfalls alle die Stellen rechnen, wo ein Homoteleuton als Grund der Fortlassung vorhanden ist.[1])

Stellen: 1,5 (39,3) — 1,8 (39,12) — 1,9 (39,12) — 1,15 (39,17) — 2,2 (40,1) — 2,3 (40;2) — 2,4 (40,2) — 2,4 (40,3) — 2,8 (40,6 f.) — 2,10 (40,8) — 2,11 (40,9) — 2,14 (40,13) — 2,16 (40,15) — 2,18 f. (40,18 f.) — 3,19 (41,14) — 3,25 (41,19) — 3,26 (41,20) — 3,26 (40,21) — 4,1 (41,22) — 4,2 (41,24) — 4,5 (41,25 f.) — 4,8 (41,29) — 4,10 (41,31) — 4,22 (42,6 ff.) (Wichtige Stelle!) — 8,17 (44,15 f.) — 18,5 (56,7) — 19,1 (56,16) — 21,20 (57,28) — 22,7 (58,5) 25,8 (59,17) — 28,1 (51,25) — 28,23 (52,14) — 29,2 (52,17) — 29,8 (52,22) — 30,1 (53,4) — 33,22 (55,20) — 34,10 (55,30).

[1]) Solche durch Homoteleuton entstandene Lücken finden sich an folgenden Stellen: 15,11 f. (48,28) — 16,18 (49,26) — 18,9 f. (56,3) — 26,2 (50,19) — 27,1 (51,6) — 28,22 (52,14) — 27,16 (51,16). — Anderen Fortlassungen, betreffs deren Entstehung man in Zweifel sein kann, begegnen wir: 2,12 (40,12) — 4,6 (41,27 f.) — 5,4 (42,15) — 5,9 (41,16) — 5,11 (41,18) — 5,1 (42,22 f.) — 6,11 (43,5) — 6,17 (43,10) — 6,19 (43,11) — 6,22 (43,13) — 7,5 (43,21) — 7,6 (43,21) — 7,7 (43,22) — 7,9 (43,23) — 7,10 (43,24) — 7,14 (43,27) — 7,20 (43,32) — 7,24 (43,35) — 7,26 (44 1) — 8,1 (44,2) — 8,2 f. (44,3) — 8,12 (44,11) — 9,2 (44,26) — 9,7 (44,25) — 11,1 (45,36) — 11,4 (46,2) — 12,8 (46,28) — 12,10 (46,30) — 13,6 f. (47,13) — 13,11 (47,17) — 13,24 (47,27) — 14,17 (48,12) — 15,8 (48,25) — 16 2 (49,13) — 17,13 (50,8) — 18,18 (56,9) — 20,4 – 14 (57,1) (bedeutende Fortlassung!) — 20,15 (57,2 f.) — 20,28 (57,13)

Von diesen bloßen Textfortlassungen ist die andere Art der Kürzungen zu scheiden, die Textzusammenziehungen. Bei diesen Stellen ist deutlich die abändernde Hand Wilhelm's bemerkbar, der bestrebt ist, denselben Gedanken, den Gundissalinus in breiterer, ausführlicherer Weise ausspricht, in knapperer und kürzerer Gestalt darzulegen; freilich geht er in diesem an und für sich ja im allgemeinen billigenswerten Bestreben bisweilen auf Kosten der Klarheit und Durchsichtigkeit zu weit.

Einige Beispiele mögen die Arbeitsweise Wilhelm's veranschaulichen:

Gundissalinus	Guilelmus
23,11—14	58,19
quemadmodum omnis essentia, quae naturaliter illuc mouetur, ubi omnia sunt corruptioni subdita uel obnoxia, suo ipso motu et inclinatione et plaga, quam naturali motu quaerit, se indicat esse corruptioni obnoxiam uel subditam.	quia omne, quod mouetur hic inferius, subiacet corruptioni.
34,17—26	60,4—7
Cum enim sentientes calidum necessario calefiamus et sentientes lucidum necessario illuminemur, intelligentes tamen calidum nullo modo calefimus, neque intelligentes colorem ullo modo coloramur. Quia igitur nulla est passio, nisi per applicatio-	Cum enim intelligit aliquid, non denominatur ab eo, quod intelligit; nihil enim est de intelligibilibus apud intellectum nisi forte ipsa intellectio et in sensibilibus ipsa sensatio. [1]

— 21,1 (57,13) — 22,1 57,33) — 22,19 (58 9) — 24,4 f. (58,31) — 26,20 (51,3) — 27,3 (51,9 f) — 27,7 (51,12) — 27,19 f. (51,19) — 28,2 (51,26) — 28,8 (52,2) — 29,16 (52,29) — 29,19 (52,31) — 30,5 (53,6) — 30,6 (53,8) — 31,3 (53,28) — 31,11 (54,1) — 31,24 (54,12) — 32,5 (54,16) — 32,10 f. (54,19) — 32,13 (54,21) — 32,16 (54,23) — 32,17 (54,25) — 32,20 (5 ',27 f.) — 33,3 (55,5) — 33,9 (55,10) — 34,15 (60,2) — 31,16 (60,3) — 35,1 f. (60,8) — 35,3 f. (60.8) — 35,9 (60,11) — 36.23 (60,26 f.) — 37,4 (61,2) — 37,5 (61,3) — 37,19 (61,9) — 38,2 (61,14) — 38,3 (61,14) — 38,5 (61,16) — 38,10 (61,19).

[1]) Die übrigen Stellen, an denen wir solche Textzusammenziehungen

nem siue coniunctionem agentis ad patiens, nullaque conuenientior coniunctio, nulla uehementior applicatio intellectus ad intelligibilia uel sensibilia, quam intellectio ipsa eorum, quemadmodum et in sensu se habet, quia nulla maior aut uehementior applicatio eorum ad sensum, quam ipsa eorum sentitio e. q. s.

Zu diesen größeren und wichtigeren Umarbeitungen, die Wilhelm mit der Schrift des Dominikus vorgenommen, kommen noch einige geringfügigere Abänderungen, die aber immerhin zum Teil charakteristisch sind.

Dieselben mögen vielleicht zum Teil unbewußt vor sich gegangen sein. Dies ist wohl an einigen Stellen anzunehmen, an denen für ein Wort sein Synonym genommen ist, wie z. B. 26,20 (51,3): Gundissalinus: est destructibile. Guilelmus: destruitur — 25,15 (59,23) *Gund.:* pendet *Guil.:* pendens est — 27,15 (51,25) *Gund.:* uidelicet *Guil.:* scilicet — 27,3 f. (51,9) und 27,6 (59,11) *Gund.:* quemadmodum *Guil.:* sicut u. a. m.

An anderen Stellen ist möglicherweise die Veranlassung zu der Änderung das Bestreben gewesen, einen vorgefundenen Ausdruck durch einen besseren (deutlicheren oder üblicheren) zu ersetzen. Etwas derartiges liegt wohl z. B. vor 3,11 (41,5) *Gund.* se prostituere *Guil.* se prosternere — 6,10 f. (43,5) *Gund.* defectui approximare *Guil.* destructioni appropinquare. Hierher gehören auch Stellen wie 4,22 (42,6) *Gund.* bono suo *Guil.* ad

---

bemerken, finden sich: 5,9 f. (41,16 f.) — 18,20—19,5 (56,11—18) — 19,6—24 (56,19—30) (Zusammenziehung und Umarbeitung!) — 22,3—15 (58,2—6) — 22,18—23,7 (58,1—15) — 24,4—7 (58,30 ff.) — 24,6—21 (59,1—5) — 25,2 (59,7 ff.) — 27,9—13 (51,12—14) (Nicht im Interesse der Klarheit!) — 27,23 f. (51,22) — 30,1 (53,4) — 33,15 ff. (55,15 f.) — 35,3—8 (60,8—10) — 35,12—16 (60,13—16). (Teils Zusammenziehung, teils Umstellung!) — 35,19—36,2 (60,18—20) — 36,3—19 (60,21—24). (Starke Zusammenziehung!) — 37,7—16 (61,3—6).

commodum suum — 20,1 (56,32) *Gund.* post sensationem suam *Guil.* postquam sentitur u. a. m. [1])

Nach meinen Darlegungen kann es, glaube ich, keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Schrift Wilhelms in der That nichts anderes als eine nicht gerade gründliche Überarbeitung des ersten gleichnamigen Traktates darstellt.

Also hat sich Wilhelm von Auvergne eines Plagiats schuldig gemacht? Dem Anscheine nach ist dies der Fall, und Hauréau z. B. nimmt dies auch an. Auch ich würde in dieser Annahme an und für sich nichts Auffallendes finden. Auch ich würde den Wilhelm von Auvergne, den hochangesehenen Bischof von Paris, einen der bekanntesten und bedeutendsten Gelehrten jener Zeit, der Begehung eines Plagiates immerhin für fähig halten.

Gewiß ist zwar eine solche Handlung nach der heutigen Anschauungsweise verdammungswürdig [2]). Ein Gelehrter oder Schriftsteller, der sich heute etwas derartiges zu Schulden kommen läßt, ist wissenschaftlich und gesellschaftlich gerichtet. Nicht so in den Tagen des Guilelmus. Die Unsitte, fremde Geistesprodukte aus- und abzuschreiben und als eigene auszugeben, die im späteren Altertum, besonders von den Tagen eines Didymos Chalkenteros an [3]), bei den griechischen und römi-

[1]) Andere Stellen, an denen sich solche kleinere Abänderungen vorfinden, sind: 1,8 (39,11) — 1,12 (39,15) — 2,7 (40,6) — 2,8 (40,7) — 3,16 (41,11) — 4,1 (41,23) — 4,2 (49,23) — 4,19 (42,3) — 5,4 f. (42,14) — 5,6 (42,16) — 5,9 (42,17) — 5,25 (42,29) — 5,27 (42,31) — 7,7 f. (43,23) — 7,18 (43,31) — 8,4 (44,4) — 8,6 (44,6) — 8,11 (44,10) — 9,6 (44,29) — 9,11 (44,32) — 9,15 (45,1) — 10,28 (45,34) — 11,2 (45,36) — 11,4 (46,2) — 11,9 (46,6) — 12,26 (47,8) — 13,9 (47,15) — 13,18 (47,23) — 13,20 (47,24 f.) — 15,25 (49,9) — 15,26 (49,10 f.) — 17,12 (50,7) — 19,20 (56,27) — 20,2 (56,33) — 21,13 (57,23) — 23,23 ff. (58,20 f.) — 26,11 (50,25) — 28,3 f. (51,27) — 36,20 f. (60,25) — 37,2 (60,28) — 29,3 (52,18) — 31,25 (54,12) — 36,20 f. (60,25) — 37,2 (60,28) 37,21 (61,10) — 38,2 (61,14).

[2]) Ce qu'on appelle de nos jours une mauvaise action, sagt Hauréau in seinen Not. et extr. V, p. 198.

[3]) Er lebte c. 50 v. Chr. vgl. Christ, Gesch. d. griech. Litteratur (2. Aufl. München 1890) S. 521 ff. Freilich wurden schon früher Plagiate begangen, ich habe aber gerade seinen Namen erwähnt, weil er geradezu typisch für jene Art von Geistesarbeit ist.

schen Gelehrten und Historikern so allgemein üblich gewesen war, hatte sich auch auf das Mittelalter verbreitet. Der Begriff des litterarischen Eigentums existierte auch da noch nicht. Es war nicht auffällig oder gar verächtlich, fremde Schriften, ohne den Autor zu nennen, ganz oder zum Teil in die eignen Werke aufzunehmen [1], und selbst Männer von Geist — also auch ein Wilhelm von Auvergne — thaten so oder nahmen daran keinen Anstoß.

Indes scheint mir eine andere Vermutung hier noch näher zu liegen. Ich glaube nämlich nicht, daß Wilhelm, als er die Überarbeitung des Traktates vornahm, dies in der Absicht that, sich mit fremden Federn zu schmücken und die Schrift als die seinige auszugeben, sie unter seinem Namen bekannt zu machen. Eine derartige Annahme nämlich leidet an einer großen Unwahrscheinlichkeit. Denn hätte Wilhelm von vornherein ein Plagiat begehen wollen, so wäre es doch zweifelsohne das erste gewesen, den Anfang der Schrift abzuändern! Nach den Anfangsworten wurden ja damals meistenteils die Schriften citiert. Mithin hätte doch ohne Änderung der einleitenden Worte der Betrug sofort an den Tag kommen müssen. Nun stimmen aber gleichwohl die beiden Schriften gerade am Anfang völlig überein. [2])

Meiner Vermutung nach hat die Sache sich ungefähr folgendermaßen zugetragen.

Wilhelm hat, und zwar in seinen jüngeren Jahren, die Abhandlung des Dominicus *de immortalitate animae* zum Zwecke des Selbststudiums durchgearbeitet und wahrscheinlich für seinen Privatgebrauch abgeschrieben. Hierbei hat er an derselben eine Reihe von Änderungen vorgenommen, die nach seinem subjektiven Ermessen die Brauchbarkeit des Buches erhöhten. In späteren Jahren hat er dann diese Überarbeitung und die in ihr enthaltenen philosophischen Gedanken gelegentlich der Abfassung anderer Schriften mehrfach benutzt. Hierbei hat er sich dann die Schrift *de immortalitate animae* selbst zugeschrie-

---

[1]) Vgl. Loewenthal S. 61 f. Valois S. 159.

[2]) S. ob. S. 1 u. S. 39. Daß Wilhelm ein *autem* hinter *Nosse* einschiebt, wird gewiß niemand als „Abänderung" bezeichnen wollen.

ben, sei es infolge des mangelhaften Begriffes vom litterarischen Eigentum, sei es, weil er in der That nach Verlauf der Jahre nicht mehr genau wußte, wieviel von jener Schrift anderswoher entlehnt und wieviel sein geistiges Eigentum sei. [1] So ist denn später allgemein diese umgearbeitete Schrift für ein Geistesprodukt Wilhelms gehalten und unter seine Werke aufgeommen worden.

Auf diese Weise scheint sich, meiner persönlichen Ansicht nach, das Rätsel am natürlichsten zu lösen. Daß diese Vermutung jedoch jedem anderen als sicher, ja nur als wahrscheinlich erscheinen dürfte, wage ich keineswegs zu behaupten.

Der Verfasser nun der ursprünglichen Schrift *de immortalitate animae,* der Vorlage des Guilelmus, ist der im Codex *P* als Autor bezeichnete [2]) Dominicus Gundissalinus. [3])

Dies bestimmte Zeugnis der ältesten und zuverlässigsten Handschrift erscheint schon an und für sich durchaus als vollwichtig [4]). Einem anderen Autor als dem Dominicus Gundissalinus schreibt, so weit wir wissen, keine Handschrift unseren Traktat zu; die drei, welche ihn nicht ausdrücklich dem Archidiaconus von Segovia beilegen, bringen ihn anonym [5]). Aber es lassen sich auch noch einige innere Wahrscheinlichkeitsgründe für die Verfasserschaft des Dominicus geltend machen.

Wie oben (S. 86) erwähnt, hat Dominicus im Verein mit Johannes Hispanus den *Fons uitae* des Avencebrol übersetzt. Zu dieser Übersetzung nun finden sich in unserem Traktat mehrere Beziehungen.

Zunächst ist höchst wahrscheinlich eine Anspielung auf dieselbe enthalten an der Stelle unserer Schrift (2,12—15), wo

---

[1]) Hat doch in ähnlicher Weise in neuester Zeit ein Gelehrter, dem man Plagiate in einer seiner Schriften zum Vorwurf machte, als Entschuldigung geltend gemacht, daß jenes Buch aus seinen Vorlesungen entstanden sei und er daher nicht mehr genau gewußt habe, welche Teile jener Schrift sein geistiges Eigentum und welche anderswoher entlehnt worden seien — in der Zeit nach Erfindung der Buchdruckerkunst, wo jedem die Selbstkontrolle leicht ist, freilich eine wunderliche Entschuldigung.

[2]) S. oben S. 64. — [3]) S. oben S. 84 Anm. 1 und S. 86

[4]) S. auch oben S. 90 f. — [5]) S. oben S. 66, 68 und 70.

es heißt [1]: „Hae enim (sc. animae) indubitanter sentiunt se nihil habere cum morte et seorsum se esse a regione mortis; agnoscunt etiam continuitatem suam ad fontem uitae et nihil esse interponibile sibi et fonti uitae [2]) e. q. s."

Der Ausdruck *fons uitae* findet sich noch an zwei weiteren Stellen unserer Schrift (S. 37,2 und 17) [3].

Vielleicht darf auch sonstigen Übereinstimmungen in nicht gerade häufigen Formen eine gewisse Bedeutung für unsere Frage beigelegt werden. So begegnen wir dem seltenen Verbum *approximare* je einmal in beiden Schriften: vgl. Fons uitae III, 55 p. 201,19, und de immort. 6,10 f.

Außerdem findet sich der Ausdruck *ultimum uilitatis* p. 15,24. Im Fons uitae lesen wir *in ultima uilitate* III, 57 p. 205,11; die beiden Stellen weisen auch inhaltlich Ähnlichkeit auf.

Allerdings ist diese auf den Vergleich mit dem Sprachgebrauch des *Fons uitae* gestützte Beweisführung nicht eben stringent; denn der *Fons uitae* Avencebrol's war, wie schon Guttmann gezeigt hat [4], auch dem Wilhelm von Auvergne bekannt.

Auch in dem Folgenden könnte ein weiterer Hinweis auf Dominicus als den Verfasser unserer Schrift gefunden werden. Bekanntlich hat Gundissalinus die darstellenden Teile von Algazel's Makâssid al falâsifa (Logik und Physik), in denen dieser eine klare Zusammenstellung der von ihm im weiteren Verlaufe des Werkes bekämpften peripatetischen Lehren gab, in

---

[1]) Von Loewenthal S. 60 und Correns S. 34 erwähnt.

[2]) Vgl. Fons uitae ed. Baeumker V, 43 p. 338, 20 f.

[3]) Daß der Ausdruck fons uitae zunächst auf Avencebrol zurückgeht, bleibt mir wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich, wenn sich auch eine volle Gewißheit nicht erzielen läßt, da Avencebrol keineswegs der einzige ist, der denselben gebraucht. So findet sich derselbe z. B. auch bei Augustin in der enarratio in Psalmum 41, wo Gott fons uitae und lumen genannt wird. Die Stelle geht zurück auf Psalm 35 v. 10: quoniam apud te est fons uitae. (Auch an vielen andern Bibelstellen findet sich übrigens der Ausdruck fons uitae.) Wahrscheinlich hat auch, wie beiläufig hier bemerkt sein möge, Avencebrol den Titel seiner Schrift jener Psalmenstelle entnommen.

[4]) Guttmann, Revue des études juives Vol. XVIII p 243 ff. Ders. Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol (Avicebron), Göttingen 1889, S. 54 ff.

das Lateinische übersetzt [1]). Nun zeigt eine Stelle unserer Schrift (19,7—10) — es wird dort von den zwei Gesichtern der menschlichen Seele gesprochen — große Ähnlichkeit mit einer Stelle in Algazel's Physik (vgl. Algazelis Philosophiae liber II, ed. Peter Lichtensteyn, Venedig 1506, Tractatus 4, cap. V. Wir kommen später auf diese Stelle des Näheren zurück, s. u. S. 126.)

Freilich findet sich dieser Gedanke nicht nur bei Algazel. Wir begegnen demselben auch in einer Schrift „Über die Seele". Aber diese hat, was noch mehr für Dominicus Gundissalinus als Verfasser der Schrift de immortalitate spräche, eben unsern Gundissalinus zum Verfasser, bez. Übersetzer. Wie zuletzt Loewenthal nachgewiesen, hat Dominicus Gundissalinus im Anschluß an eine uns verlorene Schrift Avencebrol's und an Avicenna's *liber sextus naturalium* einen Traktat *de anima* verfaßt, den bereits Munk und Guttmann bei ihren Arbeiten über Avencebrol mehrfach benutzt hatten und den Loewenthal zum Teil herausgegeben hat [2]). In dieser Schrift nun kehrt gleichfalls das Bild von den „zwei Gesichtern" des Intellektes wieder [3]), wenn auch in weniger enger Übereinstimmung, als wie wir sie zwischen unserer Schrift *de immortalitate* und Algazel feststellen können. Aber auch sonst finden sich einzelne Berührungen zwischen beiden Schriften, wie z. B. hinsichtlich der Seelenvermögen, die nach dem Tode noch fortbestehen, und derjenigen, die mit dem Körper untergehen sollen [4]).

Mit der Schrift des Gundissalinus *de anima* zeigt aber auch die gleichnamige Abhandlung des Guilelmus Aluernus [5]) eine große Ähnlichkeit. Es ist daher innerlich durchaus glaubhaft, daß Wilhelm von Auvergne, wie er in dem Werke *de anima* die gleichnamige Schrift des Gundissalinus *de anima*

---

[1]) Erhalten z. B. im Cod. Paris. 6552,7 und einem Cod. Turinensis (Montfaucon Tom. II pg. 1393); vgl. Wüstenfeld: Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische (= Abhdlg. d. Akad. d. W. Göttingen Bd. 72. 1877) S. 39. Correns S. 29. Jourdain S. 110.

[2]) Über diese Schrift de anima vgl. jetzt auch M. Steinschneider Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 20 ff.

[3]) Loewenthal a. a. O. S. 128.

[4]) Vgl. de immort. animae 25,2—6 und de anima. p. 120. 130.

[5]) Guilelmi Opera, (Aureliae 1674) Supplementum p. 65 ff.

heranzog, so auch bei Abfassung seines Werkes *de immortalitate animae* einen gleichnamigen Traktat des Dominicus vor sich gehabt und benutzt habe.

Reichen diese Erwägungen auch, für sich allein genommen, nicht aus, einen überzeugenden Beweis für die Autorschaft des Dominicus Gundissalinus zu geben, so dürften sie doch in ihrer Gesamtheit sehr wohl geeignet sein, das unanfechtbare Zeugnis des codex *P* zu unterstützen. Wir können also mit Sicherheit den Dominicus Gundissalinus als den eigentlichen Verfasser der Schrift *de immortalitate animae* bezeichnen [1]).

Zu erörtern ist noch die Frage, ob und in wie weit unser Traktat ein selbständiges Werk des Gundissalinus ist.

Loewenthal [2]) — dem auch Baumgartner [3]) zustimmt — glaubt, „daß die Schrift *de immortalitate* ihrerseits eine hier und da erweiterte freie Übersetzung einer verlorenen Schrift des Avencebrol (Ibn Gebirol) darstellen dürfte".

Die Vermutung hat an und für sich nichts Unwahrscheinliches an sich. Allerdings wird Loewenthal zu derselben lediglich durch die erste der oben [4]) von mir erwähnten Stellen unserer Schrift veranlaßt, an denen sich die Anspielung auf den *Fons uitae* findet; die Schrift selbst hat er weiter nicht eingesehen. Jene Stellen nun weisen zwar darauf hin, daß derselbe Mann, der den *Fons uitae* übersetzte, Dominicus, zugleich Verfasser unserer Schrift ist; nicht aber berechtigen sie zu der weiteren Folgerung, daß der Traktat selbst auf Avencebrol zurückgehe, wie ich gleich zeigen werde. Zuzugeben ist allerdings, daß die Annahme, Dominicus habe ebenso, wie die Schrift *de anima*, so auch die unsrige von Avencebrol entlehnt, für den oberflächlichen Beurteiler viel Bestechendes an sich hat.

---

[1]) Wenn dieselbe auch, nach Loewenthal S. 13 und 60, nicht unter den selbständigen Schriften des Dominicus bei Johannes Walensis aufgeführt wird.

[2]) A. a. O. S. 60.

[3]) A. a. O. S. 4; vgl. auch S. 17 Anm. 4.

[4]) S. oben S. 99. Die erste Stelle findet sich oben p. 2,12—15.

Sie ist jedoch unrichtig; es läßt sich vielmehr mit Bestimmtheit sagen, daß unser Traktat nicht auf Avencebrol zurückgehen kann.

Der Grundgedanke der Lehre des Salomon ibn Gebirol oder, wie die Scholastiker ihn nannten, des Avencebrol oder Avicebrol [1]), ist bekanntlich der, daß die Unterscheidung von Materie und Form universell sei, d. h. nicht nur für die materiellen, sondern auch für die immateriellen Substanzen gelte, daß also alles Geschaffene, auch die geistigen Substanzen, aus Materie und Form bestehen [2]). Eine Schrift, in der diese Lehre geleugnet und bestritten wird, kann mithin auf keinen Fall auf Avencebrol zurückgehen.

Das aber geschieht in unserer Schrift. Auf S. 28,14 ff. unseres Textes nämlich lesen wir: „Et de primo quidem modo [3]) manifestum est, quoniam ipsa [4]) est pura forma et substantia immateriata et incomposita in se huiusmodi compositione, quae est ex materia et forma." Also es wird hier gerade das Gegenteil der Ansicht Avencebrol's behauptet. Letztere kennt unser Autor allerdings und erwähnt sie auch gleich darauf, wenn er fortfährt: (28,17) „Aut si forte quis hic dicat, quia est ex materia et forma", aber nur, um gegen sie zu polemisieren oder wenigstens sie als in seinen Augen weniger richtig hinzustellen.

Ebenso spricht gegen Avencebrol als Quelle unserer Schrift der Umstand, daß p. 36,8 ff. ausdrücklich die Ewigkeit der Himmelsbewegungen in Abrede gestellt wird, während

---

[1]) Vgl. über die Formen dieses Namens: Baeumker: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 2 p. XVIII. Zu den dort für die richtige Form Avencebrol oder Avicebrol (nicht Avicebron) gegebenen Nachweisen kann noch hinzugefügt werden Thomas Bradwardina: *de causa dei contra Pelagium*, ed. Henr. Savilius, Londini 1618, l. I. c. 2, p. 159. 164; c. 9, p. 192; c. 10, p. 201, wo überall die Form Avicebrol erhalten ist.

[2]) Vgl. Guttmann: Die Philos. d. Sal. ibn Gabirol, Göttingen 1889, S. 70 ff. Munk a. a O. S. 226 Ueberweg-Heinze [7] II, S. 212 ff. Stoeckl: Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, S. 60 ff. Correns, S. 19. Hauréau: Hist. de la philos. scolast. II, 1, S. 30.

[3]) sc. destructionis.

[4]) sc. anima humana.

Avencebrol mit Aristoteles und dem Neuplatonismus diese ebenso ausdrücklich lehrt [1]).

Auffallend allerdings könnte es hier scheinen, daß derselbe Dominicus in den Schriften *de unitate* [2]) und *de anima* [3]) die Lehre Avencebrol's vertritt [4]), in unserer Abhandlung jedoch dieselbe verleugnet. Man könnte vielleicht hier wieder in Zweifel geraten betreffs der Autorschaft des Gundissalinus an unserm Traktat. Ich gestehe jedoch, daß ich von derselben so fest überzeugt bin, daß ich unserm Philosophen doch noch eher jene anderen Schriften absprechen würde als die unsrige. Doch ist dies natürlich keineswegs nötig; vielmehr sind alle die erwähnten Abhandlungen ihm zuzuschreiben.

Man bedenke, daß Dominicus außer bei der „Lebensquelle" auch bei Übersetzungen der Werke des Avicenna, Algazel, Alfarabi mitwirkte [5]) und mithin mit den Schriften und Anschauungen der meisten bedeutenden arabischen Philosophen bekannt wurde.

Was liegt da näher als der Gedanke, daß er — ebenso wie er es bei Avencebrol's Schrift „von der Seele" gethan — auch eine kleinere Schrift eines anderen jener Philosophen nicht blos übersetzte, sondern selbst überarbeitete, um sie unter seinem Namen zu veröffentlichen? Gundissalinus ist eben ein Kompilator, der sich seine Vorlagen überall nimmt, wo es ihm gefällt, und wo sich ihm Gelegenheit bietet, ohne sich darüber ängstlich Skrupel zu machen, wenn sich einmal in seinen neuesten Bearbeitungen Anschauungen finden, die denen seiner früheren Werke widerstreiten [6]).

---

[1]) Fons uitae III, 51, p. 193, 13 ed. Baeumker.

[2]) Vgl. Correns S. 19.

[3]) S. Loewenthal S. 34 u. 75.

[4]) Er thut dies auch in *de processione mundi*; vgl. Correns S. 33 f. und Menendez Pelayo: Hist. de los heterod. Españoles I, 691 ff.

[5]) Vgl. Ueberweg-Heinze[7] II, 221 u. Correns S. 29, wo auch die nähere Litteratur hierüber angegeben ist. Vgl. auch oben S. 86 f.

[6]) Daß Dominicus auch andere Schriften als solche Avencebrol's benutzt und entlehnt, ja sie sogar mit ersteren zu einem Werk zusammenschweißt, zeigt sich in *de anima*. Dieser Traktat ist der Hauptsache nach Gebirol entlehnt, das 8. Kapitel desselben und der größte Teil des 9. ist aber fast wörtlich aus Avicenna's liber sextus naturalium herübergenom-

In der That dürfte wenigstens der Hauptteil unserer Schrift auf eine arabische Grundlage zurückgehen. Darauf weist eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten hin, die für die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen charakteristisch sind.

Dahin gehört z. B. eine auffallende Construktion, die sich an zwei Stellen findet: 5,3 f.: Omnis substantia, cuius operatio non pendet ex corpore, nec eius essentia pendet ex corpore, und: Omnis uirtus, cuius operatio impeditur a corpore, eius esse uel essentia non pendet ex corpore (5,12 ff.). Construktionen dieser Art, bei denen das Substantiv, statt in den Genitiuus subiectiuus (resp. possessoris) gesetzt zu werden, im Nominativ vorangestellt und dann durch den Genitiv des Pronomens wieder aufgenommen wird, lassen unzweifelhaft die arabische Vorlage erkennen.

Ebenso dürften Construktionen, wie 18,9: suum igitur uiuere intellectus (Genit.) auf eine Übersetzung hinweisen.

Dasselbe gilt von substantivischen Ausdrücken, in denen die Negation mit einem Substantivum oder Verbum verbunden ist: ein Gebrauch, der gerade für derartige Übersetzungen aus dem Arabischen charakteristisch ist [1]). So z. B. p. 13,6: cum esset in non-finem; 19,17: elongant a non-esse.

Alle diese Eigentümlichkeiten finden sich in dem mittleren Teile der Schrift. Derselbe sticht zugleich durch seine sprachliche Färbung und seine ganze Haltung ab von dem Tone der Einleitung und des Schlusses. Während wir nämlich am Anfang und am Ende der Schrift der gewandten und eleganten Schreibweise, dem color Latinus des Dominicus unsere Anerkennung nicht versagen können [2]), erscheint der Stil in den

---

men; vgl. Loewenthal S. 119. Ebenso sind in Gundissalinus' Schrift *de processione mundi* (s. ob. S. 87) ganze Stücke fast wörtlich aus Avicenna's „Metaphysik" entlehnt.

[1]) Vgl. die Zusammenstellung aus Avencebrol in Baeumker's Ausgabe des *Fons uitae*, p. 398 s. v. *non*.

[2]) Auch Menendez-Pelayo S. 401 Anm. und Loewenthal S. 11 zollen dem Latein unseres Verfassers Anerkennung. Auch die Abhandlung *de unitate* zeichnet sich durch gewandte Latinität aus, vgl. Correns S. 3 ff. Mit dieser Sprachbeherrschung unseres Gelehrten steht die Angabe im Ein-

mittleren Partien, wie dies bei einer Übersetzung leicht erklärlich ist, öfters weniger gewandt und läßt mehrfach Klarheit und durchsichtigen Satzbau vermissen [1]).

Ich bin daher der Ansicht, daß Dominicus die ganze Einleitung (1—5,2) und den Schluß (von 37,21 an) entweder völlig selbständig verfaßt [2]), oder daß er sich dort von seiner Vorlage wenigstens in hohem Grade frei gemacht hat.

Nicht unwahrscheinlich ist es mir, daß sich auch in dem mittleren Teile der Schrift einige selbständige Einschiebungen des Dominicus finden. Doch läßt sich hier schwer etwas mit einiger Sicherheit ausmachen. Die Bemerkung z. B. (S. 25,2—7), es verstoße nicht gegen den frommen und wahren Glauben, anzunehmen, daß der Gesichts- oder Gehörsinn oder irgend einer der anderen Sinne sterblich sei und mit dem Körper vergehe, sondern nur die Meinung, der menschliche Geist, insofern er ein spezifisch menschlicher ist, sei sterblich, hebt sich aus dem Rahmen der übrigen Beweisführung heraus. Auch die zweimalige Erwähnung der *fidei pietas aut ueritas* und *ueridica piaque fides* an dieser Stelle könnte etwas Auffallendes zu haben scheinen. Denn wenn diese Ausdrücke auch im Munde eines Arabers nicht unmöglich sind, so könnte doch der Umstand, daß es sich hier um einem Kontroverspunkt der damaligen christlichen Theologie handelt, die Deutung auf den christlichen Glauben nahe legen [3]). Allein gerade durch

---

klang, daß er von Johannes Hispanus zu der Übersetzungsthätigkeit herangezogen wurde, um das Castilische, in das jener zunächst den arabischen Text übersetzte, ins Lateinische zu übertragen. Denn es ist wohl klar, daß sich Johannes nur einen Mann von besonderer Sprachfertigkeit als Helfer auserkoren haben wird. Vgl. Correns S. 30 und Loewenthal 9 f., der aber die Thätigkeit des Dominicus meiner Ansicht nach falsch beurteilt und verkennt.

[1]) Dieser Gegensatz zeigt sich recht klar gleich am Ende der Einleitung, am Anfang der Seite 5. Andere schwerfällige Stilproben finden sich 19,6 ff. — 21,4 ff. — 22 Ende und 23 — 36,8 ff.

[2]) Was das wahrscheinlichste ist.

[3]) Auf die „angeli sancti" (21,18 f. und 24,19 f. — 27) und die „substantia angelica" (26,15 ff.) ist überhaupt kein Gewicht zu legen, da dergleichen auch den Arabern geläufig ist, und da eine Hinweisung auf spezifisch christliche Vorstellungen sich an diesen Stellen nicht findet.

diese Stelle werden wir zur Vorsicht gemahnt; denn, wie schon oben (S. 101 f.) bemerkt wurde, sehen wir aus der auf Avencebrol zurückgehenden Schrift *de anima*, daß jene Frage keineswegs nur von der christlichen Theologie erwogen wurde.

Ziehen wir schießlich das Resultat, so ergiebt sich, daß die Schrift *de immortalitate animae* eine Kompilation des Dominicus Gundissalinus darstellt, deren größter Teil wahrscheinlich auf arabischer Grundlage beruht. Der Verfasser und Titel dieser letzteren ist bis jetzt noch in Dunkel gehüllt [1]).

In wie weit sich Dominicus im einzelnen mehr oder weniger eng an seine Vorlage angeschlossen hat, läßt sich bei dem gänzlichen Fehlen der letzteren nicht näher angeben. Nur so viel läßt sich sagen, daß Gundissalinus der Einleitung und dem Schluß verhältnismäßig am meisten den Stempel seiner Individualität aufgedrückt hat. Vielleicht vermag — was sehr zu wünschen wäre — ein Glücklicherer als ich später einmal die arabische Vorlage ans Licht zu ziehen und der Öffentlichkeit zu übergeben.

III. DER PHILOSOPHISCHE GEDANKENGANG UND DIE PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE STELLUNG DER SCHRIFT.

Eine Darstellung des philosophischen Gedankeninhaltes von Dominicus Gundissalinus' Schrift *de immortalitate animae* ist bisher noch nicht erfolgt. Indessen sind einige Stellen derselben auf indirektem Wege Gegenstand der Behandlung geworden, in Schriften, welche sich mit der Philosophie Wilhelm's von Auvergne (Paris) beschäftigten. So berührt Werner in seiner Abhandlung: Wilhelm's von Auvergne Verhältnis zu den Platonikern des XII. Jahrhunderts, Wien 1873, S. 129, die metaphysische Lehre, daß die Menschenseele in der Stufenleiter der Wesen ein Mittelwesen zwischen den Engeln und Tierseelen

[1]) Möglicher Weise geht sie auch — ähnlich wie *de anima* — auf mehrere Schriften verschiedener Autoren zurück.

sei [1]). Auf einige psychologische und erkenntnistheoretische Fragen kommt Baumgartner in seiner „Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne", Münster 1893, auf S. 17 [2]), 22 [3]), 38 [4]), 39 [5]) zu sprechen [6]).

Gehen wir nun näher auf den Inhalt und Gedankengang unseres Traktates ein.

Seiner eigentlichen Abhandlung schickt Dominicus eine Einleitung voraus, in welcher er den Versuch, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu beweisen, rechtfertigen und seine Notwendigkeit darthun will.

Vier Mittel, so hebt er an, hat die göttliche Güte uns verliehen, durch die den Irrtümern der Menschen abgeholfen werden soll: die Wahrnehmung (oder Erfahrung), das strafende Gesetz, die philosophische Beweisführung und die göttliche, prophetische Offenbarung.

Der schlimmste und gefährlichste aller Irrtümer aber ist gewiß der Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele. Wenn man diese leugnet, so erscheint Tugend und Enthaltung von Fleischeslust nicht mehr als erstrebenswert, sondern nur noch als Thorheit. Denn der Tugendhafte geht der meisten irdischen Freuden verlustig und muß mithin, wenn es nach dem Tode kein Leben mehr giebt, überhaupt jegliche Freude entbehren [7]). Schon bei Plato [8]) findet sich bekanntlich dieser moralische Beweis der Unsterblichkeit, dessen Grundgedanke, wenn auch in modificierter Gestalt, noch in Kant's „Höchstem Gut" und den sich daraus ergebenden moralischen Postulaten der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes wiederkehrt [9]).

---

[1]) Vgl. oben *Guilelmus Parisiensis* p. 50,19 ff. (= *Gundissalinus* p. 26,15 ff.).

[2]) Vgl. ob. *Guil.* 42,19 ff. (= *Gund.* 5,12 ff.).

[3]) *Guil.* 56,19 ff. (= *Gund.* 19,6 ff.).

[4]) *Guil.* 60,1 ff. (= *Gund.* 34,13 ff.).

[5]) *Guil.* 53,9 ff. (= *Gund.* 30,8 ff.).

[6]) A. Loewenthal: Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891, S. 60 behandelt kurz die Stelle, in welcher auf die Verwandtschaft mit der Lebensquelle hingewiesen wird, p. 2,13 ff.

[7]) Vgl. auch ob. S. 3,5 ff. — 3,21 ff.

[8]) Vgl. Plato: Phaedo 107 C—D. Republ. X, 610 D.

[9]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, I. Th. II. B. II. Hptst. IV und V (Werke, hrsg. v. Hartenstein², V 128 ff.).

Vor allem gegen diesen Irrtum sollen daher jene vier Mittel, jedes in seiner Weise, wirken. Das unmittelbarste und daher sicherste ist die innere Wahrnehmung. Die Seelen nämlich, welche sich vom Körper und seinem Einfluß möglichst frei zu machen suchen und sich möglichst in sich selbst versenken, fühlen selbst, daß sie über den Tod erhaben sind, da sie sich ihres engen Zusammenhanges und ihrer nahen Verwandtschaft mit der Lebensquelle bewußt werden [1]). Diese Erfahrung aber ist den meisten Seelen versagt, da sie allzusehr in der Sinnenwelt befangen sind und zu fest in den Banden ihres Körpers liegen. Diesen muß daher die Philosophie mit ihren Beweisgründen zu Hilfe kommen. (Vgl. oben S. 1,1—2,19.)

Wie die Logik lehrt [2]), hat ein Schluß nur dann apodiktische Kraft, wenn er „ex propriis" ist. Letzteres ist offenbar eine Übersetzung des Aristotelischen: ἐκ τῶν ἀρχῶν τῶν ἰδίων [3]). Dominicus will also hier im Anschluß an Aristoteles sagen: Der Schluß hat nur dann wirkliche Gültigkeit, wenn als Mittelglied die eigentliche Ursache verwandt wird. Diesen Schlüssen ex propriis stehen gegenüber die „conclusiones ex extraneis" oder „ex transcendentibus". Man erkennt darin leicht das aristotelische „μεταβάντα" wieder [4]). Gundissalinus dürfte somit ohne Zweifel — unmittelbar oder mittelbar — von den Analytica posteriora des Stagiriten Kenntnis erhalten haben [5]). Vor allem gehören zu den Schlüssen ex transcen-

---

[1]) S. ob. S. 99 f. Baumgartner S. 17, Loewenthal S. 60.

[2]) S. ob. S. 2,20: „Et iam nosti ex doctrina logices." In bezug auf diese Stelle sagt A. Jourdain: Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, 2. éd., Paris 18.3, S 113: „Gundisaluus nous y apprend qu'il a écrit sur la logique." Prantl: Gesch. d. Logik im Abendlande III, (Lpz. 1867) S. 3 Anm. 2 und Bardenhewer: Liber de causis S. 122 Anm. 5 bemerken, daß dieser Schluß sehr unsicher sei. Wir werden kaum zu weit gehen, wenn wir ihn geradezu als falsch bezeichnen; denn „doctrina logices" bezeichnet gar nicht „ein Buch" über Logik, sondern die logische Wissenschaft oder Disciplin überhaupt.

[3]) Vgl. Aristoteles, Analyt. posteriorum I 7, p. 75 a 38 f. u. bes. p. 75 b, 18 u. 75 a, 17.

[4]) cf. Aristot. Anal. post. I 7, p. 75 a 38.

[5]) Die Quelle ist jedenfalls nicht die lat. Übersetzung des Boethius, da dort zwar von den propria principia, aber nicht von einem transcendere,

dentibus solche, in denen das Mittelglied (terminus medius) aus einer andern Wissenschaft als der Oberbegriff genommen ist [1]). Mit solchen unvollkommenen Schlüssen jedoch pflegen sich die Menschen im allgemeinen aus Unkenntnis oder der Sucht, die Wahrheit um jeden Preis zu erfahren — sei es auch durch Scheinbeweise — zufrieden zu geben (2,20—3,2).

Gundissalinus setzt nun zunächst einige Argumente auseinander, die man gewöhnlich für die Unsterblichkeit der Seele anzuführen pflege, die ihm aber nicht als überzeugend gelten, da sie nicht metaphysisch-psychologischer Art sind; sie geben keine Schlüsse „ex propriis" [2]). Dieselben sind in der That nicht metaphysisch, sondern dem Gebiete der praktischen, der Moral- oder Religionsphilosophie — wenn man will, der Theologie — entnommen.

Er stützt sich auf vier (wie er sagt, verschiedene) Hauptargumente solcher Art [3]) — *radices* nennt er sie.

Das erste Argument ist die Gerechtigkeit Gottes und die Notwendigkeit eines künftigen Gerichtes. Wenn nämlich die Seele nicht unsterblich ist, so sind die Frommen und Tugendhaften schlimmer daran als die Gottlosen, die sich zügellos ihren Begierden hingeben, da erstere für die Entbehrung der irdischen Freuden dann nach dem Tode keinen Ersatz erhalten können [4]).

Nimmt man dies an, so sind zwei Erklärungsweisen des Verhaltens Gottes möglich. Erstens, wenn Gott sich um seine Verehrer kümmert, so muß man, um seine Vernachlässigung derselben zu erklären, annehmen, er sei nicht mächtig genug, ihnen zu dem verdienten Glück zu verhelfen. Dies aber widerspräche der Allmacht Gottes. Zweitens, wenn Gott sich um die Frommen nicht kümmert, so muß man annehmen, daß er

sondern von einem descendere die Rede ist, vgl. Boethii opera in Migne: Patrol. lat. 64, 720 B u. C.

[1]) Wenn z. B. geometrische Sätze arithmetisch bewiesen werden. Vgl. Aristot. a. a. O. p. 75, a 38.

[2]) Dies geht hervor aus S. 4,25 f., wo Dominicus nach Anführung jener Argumente fortfährt: Nunc autem ex propriis immortalitatem eius astruere temptabimus.

[3]) S. dagegen unt. S. 112.

[4]) Dasselbe ist schon 1,10 ff. ausgeführt. S. ob. S. 108.

sie entweder nicht kennt, oder aber, daß er sie zwar kennt, ihr Los und Glück ihm jedoch gleichgiltg ist. Ersteres aber widerstreitet seiner Allwissenheit, letzteres seiner Allgütigkeit [1]).

Daher werden wir durch diese drei göttlichen Eigenschaften gezwungen, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. (3,3—21).

Der zweite Grundgedanke, den Dominicus anführt, ist wiederum die Gerechtigkeit Gottes. Seine Ausführungen decken sich fast völlig mit den vorhergehenden; sie geben nur eine geringe Modifikation derselben. Während nämlich vorher die Rede davon war, daß die Frommen infolge ihres gottgefälligen Lebens, ihrer Enthaltung von Fleischeslust, der irdischen Freuden verlustig gingen, heißt es hier: die Frommen und die Schlechten erhalten beide in diesem Leben meist nicht ihren gebührenden Lohn. Dem ersteren geht es oft sehr schlecht, letzteren sehr gut. Zum Ausgleich hierfür muß notwendiger Weise — eben wieder auf grund der göttlichen Gerechtigkeit — nach dem Tode ein Gericht stattfinden; mithin ist eine Fortdauer der Seele anzunehmen. (3,21—27.)

Die dritte Wurzel ist folgende. Wer gerecht ist, belohnt gute Thaten nur dann nicht, wenn er dieselben entweder nicht kennt, oder, wenn es nicht in seiner Macht liegt, den gebührenden Lohn zu erteilen. Dieses beides aber ist bei Gott ausgeschlossen. Daher muß er die Frommen belohnen. Da dies nun aber thatsächlich im Leben nicht geschieht, so muß jene Belohnung nach dem Tode eintreten. (4,1—7.)

In seiner vierten Beweisführung führt unser Philosoph folgendes aus. Die Weisheit veranlaßt die, welche ihr nachstreben, die Güter dieses Lebens und letzteres selbst zu verachten. Gäbe es nun nichts Besseres, als dieses Leben bieten kann, so würden jene Weisen zugleich die größten Thoren sein, da sie freiwillig überhaupt auf alles Gute, was ihnen geboten werden kann, Verzicht leisteten. Um diesen Widerspruch zu lösen, muß angenommen werden, daß Gott — infolge seiner Allweis-

---

[1]) In ähnlicher Weise versuchte später Leibniz aufgrund der drei göttlichen Attribute der Allwissenheit, Allgütigkeit und Allmacht nachzuweisen, daß die bestehende Welt die beste sei.

heit und Allgüte — etwas Besseres, als das irdische Leben gewähren kann, für die Guten geschaffen hat. Damit ist das Fortleben der guten Seelen erwiesen. Hieraus folgt aber, daß auch die schlechten Seelen nach dem Tode noch fortexistieren müssen und zwar, um die Strafe für ihre Übelthaten zu empfangen. Denn wäre dem nicht so, dann hätten die Frommen und Weisen vor den Gottlosen nichts voraus. Denn letztere würden dann ungestraft ihren schlechten Neigungen fröhnen und im irdischen Leben das Glück genießen, das ersteren erst nach dem Tode zu teil wird. Dies aber widerstreitet wieder der göttlichen Gerechtigkeit. Also muß allen Menschen, guten und bösen, eine unsterbliche Seele innewohnen. (4,8—24.)

Wer das Gesagte aufmerksam verfolgt hat, erkennt sofort, daß Dominicus in Wahrheit gar nicht vier Argumente „ex transcendentibus" anführt. Denn die drei letzten sind eigentlich nur weitere Ausführungen oder unbedeutende Modifikationen des ersten.

Da unser Autor den bisher besprochenen Auseinandersetzungen selbst wenig Beweiskraft zutraut, geht er nunmehr an die eigentliche Beweisführung, an die Darlegung der argumenta ex propriis. Dieselben gehören meistens dem Gebiete metaphysisch-psychologischer Erwägungen an; in einigen Fällen bemüht er sich auch, empirisch-psychologische Thatsachen ins Feld zu führen.

Die Beweisführung ist in der Regel so eingerichtet, daß der philosophische Grundsatz, der die Voraussetzung bildet — *radix* nennt er ihn — vorangestellt und auf diesem das Gebäude seines Beweises aufgeführt wird.

Zunächst behandelt Gundissalinus zwei „radices", die ihm, wie er sagt, von anderen Philosophen überliefert sind.

Er geht aus von der Substanz. Bei dieser ist zu unterscheiden zwischen ihrem Sein (essentia) und ihrer Thätigkeit oder Wirksamkeit (operatio). Erstere steht höher als letztere. Ist daher schon die Thätigkeit einer Substanz nicht abhängig vom Körperlichen, so muß erst recht ihr Sein frei davon sein. Dies aber ist der Fall bei der menschlichen Seele. Denn die Thätigkeit des edleren Teiles derselben, die des Intellekts, der

uirtus intellectiua, hängt nicht ab vom Körper [1]. Daher muß erst recht ihre Wesenheit frei vom Körper sein. Die menschliche Seele, oder richtiger der Intellekt, muß also fähig sein, auch allein, ohne Körper, zu existieren. Damit wäre die Möglichkeit einer Existenz der Seele nach dem Tode, also ihrer Postexistenz, erwiesen. (5,7—11.)

Was abhängig ist, ist nicht selbständig; es braucht und erhält Unterstützung und Förderung von dem, von welchem es abhängig ist. Umgekehrt wird daher der Umstand, daß ein Ding von einem anderen in seiner Thätigkeit behindert wird, die Unabhängigkeit des ersteren vom zweiten bezeugen. Man kann daher den obigen Beweis auch umgekehrt oder indirekt führen, indem man ausgeht von dem Satze: Wenn die Thätigkeit eines Vermögens vom Körper gehindert wird, so hängt seine Wesenheit von jenem nicht ab. Dies trifft beim Intellekt zu. Denn je mehr er sich dem Körper nähert, sich seinem Einfluß hingiebt, um so mehr zeigt sich seine Thätigkeit, sein Erkennen (intelligere), gehindert und Irrtümern unterworfen. Je mehr er sich aber vom Körper frei macht — sich von ihm entfernt —, um so freier und lebendiger ist seine Wirksamkeit. Natürlich ist das „Sich nähern" nicht im wörtlichen Sinne von einem körperlichen Näherkommen zu verstehen; es ist nur ein bildlicher Ausdruck für die Hingabe an die Neigungen, Bestrebungen und Lüste des Körpers. Da also der Körper in höherem oder geringerem Grade der dem Intellekt eigentümlichen Thätigkeit hinderlich ist, so kann die Wesenheit des letzteren nicht von ersterem abhängen. (5,12—26.)

Eine Variation dieses Argumentes bringt das folgende. Wenn ein Ding von einem zweiten abhängig ist, so wird die Gradation in der Bethätigung des ersten auch eine Gradation in der Bethätigung des zweiten zur Folge haben; Steigen und Fallen bei beiden werden sich entsprechen [2]. Angenommen

---

[1]) Wir sehen hier bereits eine Zweiteilung der menschlichen Seele angedeutet, auf die später zurückgekommen wird. S. unt. S. 114.

[2]) Man denke an zwei Maschinen, von denen die eine der Motor, die andere die ausübende Arbeitsmaschine ist. Je rascher und stärker der Motor in Thätigkeit ist, um so mehr steigert sich auch die Wirksamkeit der

also, der Intellekt hinge vom Körper ab, so müßte er dann am schwächsten, am wenigsten thatkräftig sein, wenn jener am hinfälligsten ist, d. i. im Greisenalter. Gerade das Gegenteil ist aber der Fall. Die höchste Weisheit und Klugheit wohnt dem Greise inne. Damit ist zum dritten bewiesen, daß die Seele, bezw. der Intellekt, vom Körper nicht abhängig ist. (5,27—6,4.)

Gehen wir, auf diesem dritten Argument fußend, einen Schritt weiter. — Wir sahen soeben, daß der Intellekt im Greisenalter seine größte Kraft zeigt. Man kann also von ihm sagen, daß er um so mehr wachse und an Kraft gewinne, je länger er bestehe. Nun ist es aber Thatsache, daß alle sterblichen Dinge, je länger sie dauern, um so hinfälliger werden, bis sie schließlich am Zusammenfall, am Tode oder der gänzlichen Vernichtung, angelangt sind. Da sich nun der Intellekt gerade entgegengesetzt verhält, muß er unsterblich sein.

An dieser Stelle geht Dominicus genauer ein auf die Zweiteilung innerhalb der Menschenseele, die er vorher [1]) nur angedeutet hatte. An der menschlichen Seele nämlich ist zu unterscheiden das sinnliche Vermögen (uirtus animalis) und das geistige Vermögen, der Intellekt (uirtus intellectiua). Ersteres ist vom Körper abhängig; es gewinnt und verliert an Kraft und vergeht zugleich mit jenem. Der Intellekt hingegen verhält sich gerade umgekehrt.

Nun könnte hier ein Einwand gemacht werden. Der Intellekt, könnte man sagen, ist doch vom Körper abhängig; denn es zeigt sich bei den verschiedenen Geisteskranken, nämlich den Gehirnkranken, Besessenen, Melancholikern u. a., daß der Intellekt zugleich mit dem Körper angegriffen und in seiner geordneten Thätigkeit gehindert sei.

Wer das sage, meint Dominicus, scheide nicht genau die Begriffe: Hinderung oder Verletzung (impedimentum et laesio) einerseits und Beschäftigung oder Inanspruchnahme

---

bewegten Maschine, und umgekehrt: steht erstere still, so arbeitet auch letztere nicht mehr.

[1]) 5,6 ff. S. ob. S. 113. Die Lehre geht auf Aristoteles zurück, ist aber zum Gemeingut und Gemeinplatz aller griechischen, arabischen und lateinischen Peripatetiker geworden.

(occupatio) andrerseits. Die Einwirkung des Körpers auf den Intellekt nun ist lediglich eine „Inanspruchnahme“. Denn durch die Thätigkeit der Sinne, Gehör und Gesicht, wird der Geist auf äußere Dinge der Sinnenwelt abgelenkt und dadurch seiner eigentlichen Thätigkeit, dem geistigen Erkennen, zeitweise entzogen. Ebenso ist es bei den erwähnten Geisteskrankheiten. Die Wahnbilder, die dort die Seele beherrschen, sind den Träumen vergleichbar, die auch die Seele umgaukeln und umfangen. Sie dauern nur länger als diese, sie sind durch das Leiden festgehalten; gleich diesen aber beschäftigen sie den Intellekt nur, verletzen ihn aber nicht. Beweis hierfür ist die Thatsache, daß der Geist, wenn jene Krankheit völlig gehoben ist, wieder in alter Kraft zu seiner eigentlichen Beschäftigung zurückkehrt; vor allem aber der Umstand, daß gerade noch während der Dauer des Leidens der Geist, sich gleichsam vom Körper loslösend, sich zu seiner höchsten und vornehmsten Thätigkeit erhebt. Diese aber besteht in prophetischer Ahnung und Offenbarung. Den Zustand, bei welchem diese auftreten, nennt man Verzückung (extasis, raptus), und diese tritt gerade dann ein, wenn der Körper in hohem Maße geschwächt und angegriffen ist. In diesem Zustande zeigt sich die größtmögliche Loslösung der Seele vom Körper, solange sie mit ihm noch durch das Band des irdischen Lebens verknüpft ist. Und da sich schon bei dieser teilweisen Loslösung eine hohe Steigerung der Thätigkeit des Intellektes zeigt, so muß dieselbe bei der gänzlichen Befreiung vom Körper, die im Tode eintritt, zur höchsten Stufe der Vollkommenheit gelangen. (6,5—7,26).

Wie oben (S. 113) ausgeführt, ist die Thätigkeit des Intellekts, das geistige Erkennen (intelligere), um so mehr behindert und um so weniger rege, je mehr jener sich dem Einfluß des Körpers hingiebt, je näher er sich mit demselben vereint. Hieraus muß man schließen, daß dieselbe im Gegensatz dazu um so stärker und reger wird, je mehr sich der Geist vom Körper freimacht. Am stärksten muß dieselbe mithin bei einer völligen Trennung der Seele vom Leibe sein, d. i. im Tode. Und in der That zeigt sich, daß Verzückung, Offenbarungen und Prophezeihungen, die doch die höchste Potenz der geistigen

Thätigkeit darstellen (s. o. S. 115), meistenteils gerade in der Nähe des Todes eintreten. Ist aber die Thätigkeit eine gesteigerte, so kann unmöglich die Wesenheit verletzt sein. Es ergiebt sich also die Thatsache, daß das Sein (essentia) des Intellekts durch den Tod des Körpers in keiner Weise in Mitleidenschaft gezogen wird. (7,26—8,13.)

Damit ist die Reihe der Beweise erschöpft, die sich auf der ersten Wurzel aufbauen [1]. Gundissalinus geht nun zu einem zweiten Grundsatz über, welcher lautet: „Jede Substanz, deren Form nicht zerstörbar ist, ist selbst nicht zerstörbar" [2]. Inwiefern findet nun dieser Satz auf die Menschenseele als geistig erkennende Substanz (substantia intelligens) Anwendung? Allgemein wird zugestanden, daß nur die in die Materie ganz versenkten Formen (die formae materiales) zerstörbar seien. Könnte man also nachweisen, daß der Wesenheit des Intellekts keine materielle Form eigne, so wäre damit seine Unzerstörbarkeit erwiesen.

Vermittels der Wahrnehmung nimmt der Intellekt die materiellen Formen oder vielmehr deren Abbilder [3] in sich auf. Es kann ihm selbst daher keine bestimmte materielle Form eignen, da er sonst nicht die Abbilder aller materiellen Formen in sich aufnehmen könnte [4]. Dominicus veranschaulicht dies an den seit dem Altertum [5] geläufigen Bildern. Das Auge, sagt er, muß an der Stelle, wo es die Abbilder aller Farben in sich aufnimmt, selbst farblos sein, da es sonst für Farben nicht empfänglich wäre. Denn was z. B. selbst weiß ist, ist gegen die

---

[1]) Dieselbe hieß: „Wenn die Thätigkeit einer Substanz vom Körper nicht abhängig ist, so hängt auch ihre Wesenheit von jenem nicht ab." S. ob. S. 112 f.

[2]) Arabisch-peripatetischer Gemeinplatz.

[3]) similitudines; s. ob. S. 8,20.

[4]) Vgl. Aristoteles de anima III, 4 p. 429 a 18 ff. Der Gedanke geht bekanntlich auf Anaxagoras zurück, auf den auch Aristoteles verweist; vgl. Anaxagor. fragm. 6 (Mullach) bei Simplic. phys. I, 4, p. 156, 13 ff. ed. Diels.

[5]) Vgl. z. B. Alexander Aphrod. de an. II, p. 106, 30 ff. ed. Bruns (dieses Stück — περὶ νοῦ — war auch ins Arabische und daraus ins Lateinische übersetzt; vgl. oben S. 64 Anm. 7).

weiße Farbe oder deren Abbild unempfindlich. In gleicher Weise verhält sich der Geschmackssinn; er muß an der Stelle, wo er alle die verschiedenen Geschmackseindrücke empfängt, selbst geschmacklos sein [1]).

Ebenso also darf auch der Intellekt, da er die Eindrücke aller materiellen Formen in sich aufnimmt, in sich keine materielle Form als natürliche oder Wesensform enthalten [2]). — Da nun, wie oben bemerkt wurde, nur die materiellen Formen zerstörbar sind, so folgt, daß der Intellekt unzerstörbar ist.

Warum aber sind nur die formae materiales zerstörbar? — Der Beweis hierfür wird aufgebaut auf dem Gedanken, der ursprünglich auf Aristoteles zurückgeht, daß alle Veränderung auf körperlicher, räumlicher Berührung und Bewegung beruht [3]). Also müssen auch Entstehen und Vergehen, welche die Folge des wechselseitigen Entgegenwirkens, des Konfliktes entgegengesetzter Kräfte sind, durch körperliche, materielle Bewegung (contactus) veranlaßt werden. Mithin können sie bei immateriellen Substanzen nicht wirksam sein. Hierzu kommt noch die Thatsache, daß es bei immateriellen Substanzen überhaupt keinen Gegensatz, keine contrarietas, giebt. Alles Immaterielle, mithin auch der Intellekt, ist daher unzerstörbar. (8,14—9,15).

Wie steht es nun aber in dieser Hinsicht mit der Tierseele (anima animalis oder brutalis)? Ist diese auch eine immaterielle Form und mithin unzerstörbar? [4]) Nein, sagt Dominicus, sie ist eine materielle Form. Die materiellen Formen sind allerdings nicht alle gleichartig. Man muß zwei Arten derselben unterscheiden: eine höhere und eine niedere (forma proprie corporalis). Letztere steht völlig in Abhängigkeit vom Körper, sie regiert jenen keineswegs, sondern wird im Gegenteil von ihm regiert. Die erstere hingegen regiert den Körper; sie ist

---

[1]) d. h. im passiven Sinne.

[2]) Wohl aber kann dieselbe, wie der scholastische Ausdruck lautet, als intentionale Form in ihm vorhanden sein, d. h. als die Möglichkeit der Erkenntnis der materiellen Form.

[3]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, II. 2, S. 390 ff. (3. Aufl.).

[4]) Was mit S. 6,12 im Widerspruch stände, s. ob. S. 114.

sein Träger. Indes regt und bethätigt sich auch ihre ganze Thätigkeit ausschließlich in der Materie des Körpers und durch dieselbe; mithin muß auch ihre Wesenheit von letzterem abhängen und mit ihm zerstört werden. Zu dieser letzteren Art gehört also auch die Tier- und Pflanzenseele (anima brutalis und uegetabilis) [1]. Um das Verhältnis der letzteren zu ihrem Körper zu veranschaulichen, bedient sich unser Autor wieder der Bilder, die er allerdings selbst nicht für sehr passend hält. Er erwähnt ein Gefäß, in dem sich eine Flüssigkeit befindet, und ein Holzstück, an welchem eine Flamme lodert. Diese Tierseele kann auch in der Erkenntnis nicht alle materiellen Formen erfassen. Das eigentliche Objekt ihrer Erkenntnis sind die sensibilen Formen, hingegen ist sie völlig unfähig zur Aufnahme der Allgemeinbegriffe, der uniuersalia. Auch der tierische Instinkt (uirtus aestimatiua) [2] bildet keine Gegeninstanz; denn auch dieser beruht nicht auf einer begrifflichen Allgemeinerkenntnis, sondern verbleibt innerhalb der Sphäre der Sinnenerkenntnis, innerhalb derer er das Tier das sinnlich Nützliche oder Schädliche erkennen läßt. (9,16—10,15).

Soeben [3] war dargethan, daß die materielle Zerstörung

---

[1] Über die mannigfachen Ansichten hinsichtlich der Tierseele in der lateinischen Philosophie des zwölften Jahrhunderts vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A. II Heft 4), S. 84 ff. 98.

[2] Diese „Vis aestimatiua" wird von den Arabern (Avicenna, Algazel, Averroes) als einer der inneren Sinne aufgeführt, deren Avicenna fünf, Averroes vier aufstellt. Die lateinischen Scholastiker folgen ihnen darin; vgl. z. B. Albertus Magn. Summa de creat., pars 2 (de homine), tr. 1 q. 37 a. 1; Thomas Aqu. S. Theol. I q. 78 a. 4. — Die Schwierigkeit, welche die Vis aestimatiua dem Gundissalinus hier bereitet, liegt darin, daß schon beim Tiere der Instinkt gewissermaßen über das sinnlich Wahrgenommene hinausführt. So sagt Albert der Große a. a. O., indem er über diese Lehre der Araber berichtet: Dicit Algazel sequens Auicennam: „aestimatiua est uirtus apprehendens de sensato quod non est sensatum." Das gewöhnliche Beispiel ist das Schaf, welches instinktiv vor dem Wolfe flieht, nicht weil etwa die Farbe oder Gestalt desselben seinen Gesichtssinn beleidigte, sondern weil es in ihm seinen Feind erkennt. Kritisch behandelt hat diese Lehre Schütz, Die uis aestimatiua s. cogitatiua des h. Thomas von Aquin. Görres-Ges., Sekt. f. Philos., Jahresber. für 1883; Köln 1884, S. 38—62.

[3] S. S. 116 f.

den immateriellen Substanzen nichts anhaben hann. Warum aber, heißt es jetzt weiter, sollte es nicht auch eine immaterielle Zerstörung derselben geben? Denn es steht doch fest, daß die Seele verschiedenen stürmischen Regungen und Schmerzen, wie Zorn, Haß, Neid, Scham und anderen, unterworfen ist, die ihr nicht geringe Pein verursachen. Schmerzen aber und Qualen rufen doch Verletzungen hervor. Ist nun ein Vermögen (uirtus) überhaupt Verletzungen ausgesetzt, so ist es auch der höchsten Potenz derselben, dem Vergehen oder Tode, unterworfen. Denn die Widerstandsfähigkeit des Vermögens reicht doch nur bis zu einem bestimmten Grade.

Dagegen ist einzuwenden, meint Dominicus, daß die Begriffe Schmerz und Verletzung mehrdeutig sind. So ist z. B. der Schmerz, den man infolge einer Verwundung empfindet, ein anderer als der, den uns der Verlust eines geliebten Besitztumes verursacht. Etwas anderes ist es, ob man von Vereinigung und Trennung bei zwei sich liebenden Wesen oder bei den Teilen eines zusammenhängenden Ganzen spricht. So ist auch zu scheiden zwischen der Verletzung, welche die Wesenheit ihres Zielobjektes trifft (laesio essentialis), und deren Gegenteil, die also nur auf ein äußerlich mit dem Getroffenen Verbundenes (res forinseca) einwirkt. Von letzterer Art nun ist die Verletzung, welche der Schmerz in der menschlichen Seele hervorruft; dieselbe kann also nicht zum Tode führen. — Indes gilt dies nicht für die Tierseele. Denn in dieser kann sehr wohl ein Schmerz oder eine Erregung solche Dimensionen annehmen, daß dadurch der Tod des Körpers und damit auch zugleich der Untergang jener niederen Seele verursacht wird; denn die Wesenheit der letzteren hängt ja vom Körper ab. (10,16—11,18).

Hier schiebt unser Philosoph die Bemerkung ein, daß fast sämtliche vorerwähnten Argumente auf Aristoteles und seinen Nachfolgern fussen. Unter letzteren haben wir wohl die arabischen Peripatetiker zu verstehen. Diese Angabe werden wir, wie der kundige Leser selbst gesehen, und wie ja auch aus meinen Anmerkungen ersichtlich, im allgemeinen als richtig bezeichnen müssen. Auf die Unsterblichkeitsbeweise des Plato

dagegen, meint unser Autor, lasse er sich nicht ein. Denn dieselben paßten auch auf die Tierseele, deren Existenz außerhalb des Körpers und nach demselben unnütz und zwecklos wäre. (11,19—12,2).

Diese Kritik des Dominicus müssen wir in dieser allgemeinen Form als nicht zutreffend oder mindestens als oberflächlich bezeichnen. Denn sie paßt wohl auf die meisten Argumente des Phaedrus — aber auch da nicht auf alle —, nicht jedoch auf die des Phaedo [1].

Nunmehr wird zu etwas Neuem übergegangen. Den Ausgangspunkt bildet die Lehre, daß in der Natur nichts zwecklos geschieht [2]. Daher liegt es auch in der Natur jeder Bewegung, die nach einem Ziel gerichtet ist, daß sie an und für sich die Möglichkeit besitzt, dieses Ziel zu erreichen. Andernfalls würde diese Bewegung zwecklos sein. Nun ist aber zu scheiden zwischen körperlichen und seelischen Bewegungen. Hier glaubt sich Dominicus in einem bewußten Widerspruch mit einer angeblichen Ansicht des Aristoteles zu befinden. Jener Philosoph nämlich, sagt er, lehre: „Bewegung ist ein fortlaufender und nicht plötzlicher Übergang von der Möglichkeit zur Thätigkeit“ [3]. Diese Definition jedoch sei nicht allgemein genug, da sie nur auf die körperliche Bewegung passe. Gundissalinus versteht unter Bewegung eine Geneigtheit, ein Gerichtetsein auf die Erreichung eines Zieles. Diese Definition passe sowohl auf körperliche als auch auf seelische Bewegungen. Zu letzteren gehören nun auch Furcht oder Abneigung und Verlangen oder Begehren. Erstere ist ein Sichabwenden der Seele, ein Bestreben, einem anderen auszuweichen; letzteres ein Sichhinneigen der Seele, ein Streben nach Erreichung des Erstrebten. Sind nun jene Regungen in der Seele vorhanden, so muß ihr auch,

---

[1]) Vgl. Plat. Phaedr. 245 E—246 A. Phaedo 64 A—69 A. 78 B. 107 C. Republ. X.

[2]) Vgl. das Aristotelische: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*, de caelo I 4, p. 271 a 33. Vgl. Zeller a. a. O. II 2. S. 424.

[3]) Diese Definition findet sich, meines Wissens wenigstens, nicht bei Aristoteles. Phys. 262 A und 267 A wird nur von einer *κίνησις συνεχής* gesprochen, ohne zu sagen, daß jede *κίνησις* eine *συνεχής* sei; auch fehlt der Zusatz des *non subitus*.

damit jene Bewegungen nicht zwecklos sind, die Möglichkeit geboten sein, daß sie ihr Ziel erreichen. Die Seele muß also das, was sie ihrer Natur nach erstrebt, auch erreichen oder andrerseits sich völlig von dem abwenden können, das sie flieht. (12,3—13,9).

Welches sind nun aber jene der menschlichen Seele speziell als solcher, d. h. ihrer höheren Natur nach, eigentümlichen Strebungen und Wollungen? Sie ersehnt eine wahre und echte Glückseligkeit und flieht den Zustand wirklicher Unseligkeit. Hierbei darf man aber nicht an die Wünsche und Neigungen der sinnlichen Seele denken; es handelt sich nur um den edleren, erhabenen Teil der menschlichen Seele.

Kommt nun letzterem eine ihm eigentümliche Glückseligkeit zu oder nicht? — Der animalische Teil besitzt ohne Zweifel seine ihm eigentümlichen Freuden und Ergötzungen und umgekehrt auch seinen unglücklichen Zustand. Vielleicht nun sind dies dieselben Güter, die der Intellekt erstrebt oder meidet; vielleicht also decken sich hier die Strebungen der vernünftigen und der sinnlichen Seele? Allein dieses ist unmöglich. Denn jene Freuden der animalischen Seele sind nicht geistiger Art, mithin der edlen Natur des Intellekts nicht entsprechend. Glückseligkeit aber kann nur hervorgerufen werden durch den Besitz von Gütern, die der Wesenheit des besitzenden Vermögens angemessen sind. Die Glückseligkeit nämlich besteht in der Ruhe, die eintritt, wenn das der Natur nach eigentümliche Ziel erreicht ist. Diese Ruhe tritt ein, wenn das Vermögen seine Vollendung findet. Vollendung [1]) aber ist die Erreichung dessen, was in dem Vollendungsfähigen potentiell vorhanden ist. Also muß die Glückseligkeit des Intellekts, sofern er überhaupt eine solche besitzt, eine andere sein als die der animalischen Seele. Nun muß aber in der That dem Intellekt seine ihm eigentüm-

[1]) S. ob. S. 14,10 ff. *Perfectio* entspricht in unserer Schrift der aristotelischen *ἐντελέχεια*. — Die Übersetzung *perfectio* ist zwar die gebräuchliche in arabisch-lateinischen Versionen, während die griechisch-lateinischen das später allgemein übliche *actus* vorziehen; aber sie findet sich keineswegs nur dort. So giebt schon der im Mittelalter (namentlich im früheren) viel benutzte Kommentar des Chalcidius zum platonischen Timaeus (c. 219 Mullach) in der aristotelischen Definition der Seele *ἐντελέχεια* durch *perfectio* wieder.

liche, seinem Wesen entsprechende Glückseligkeit zukommen, da schon die animalische Seele eine solche hat, das Niedere, Unedlere aber vor dem Höheren nichts voraushaben kann. (13,10—14,15).

Daß aber diese Glückseligkeit verschieden von der der animalischen Seele sei, weist er neben der obigen deduktiven, apriorischen Weise auch durch ein empirisch-induktives Argument nach. Weise und geistig hochstehende Menschen, sagt Gundissalinus, suchen und finden in jenen irdischen, sinnlichen Gütern und Freuden nicht ihr Glück; im Gegenteil, sie verachten und fliehen dieselben [1]. Aber auch die, welche jene irdischen Güter besitzen, werden durch dieselben nicht glücklich, sondern sind im Gegenteil elend durch sie, mögen sie selbst dieselben nun lieben oder nicht. Denn sind sie diesen Gütern nicht zugethan, so kann der Besitz derselben ihnen natürlich keine Freude und kein Glück, sondern nur Last und Unbehagen bereiten. Aber auch wenn sie an jenen Gütern hängen, bringen ihnen dieselben kein Glück; denn alle Leiden und Anfechtungen, denen der Gegenstand, an dem sie in irdischer Liebe hängen, ausgesetzt ist, bereiten ihnen viel Schmerzen und Kummer. Daher bringt ihnen jene Liebe zum mindesten eben soviel Leiden als Freuden, so daß Freude und Leid sich aufheben; meist aber überwiegen die Leiden, und jene Güter vermehren daher, da sie über die Summe des Leides, welche ausreicht, um die gegenüberstehende Lust aufzuheben, hinaus noch weiteres Leid mit sich bringen, nur das Elend des Menschen. (14,16—15,16).

Dies wird nun nochmals auf deduktivem Wege erwiesen.

Jede Annäherung an das eine von zwei Extremen ist eine — je nach dem Grade der ersteren — größere oder geringere Entfernung von dem andern. So ist also auch die Hingabe, die Annäherung eines Subjektes an niedriger stehende, weniger edle Objekte ein Herabsteigen, eine Erniedrigung jenes; sie entfernt es von seinem edlen Ziel. Daher wird auch die menschliche Seele durch die Hingabe an irdische Freuden abgelenkt von ihrer Vervollkommnung und ihrer tiefsten Erniedrigung und damit dem Unglück genähert. Der Intellekt hat eben andere,

[1]) S. ob. 14,12 ff. Vgl. auch 4,10 f. und ob. S. 111 f.

seiner edlen Natur angemessenere Objekte seiner Thätigkeit [1]), die er ersehnt, und durch die er der Vervollkommnung und dem Glück näher geführt wird. Er muß sie naturgemäß haben, da ja die Sinnesorgane, die doch viel tiefer stehen, ihre eignen Sinnesobjekte besitzen, deren Betrachtung sie vervollkommnet und ergötzt. (15,16–16,7).

Noch durch eine Reihe weiterer Wendungen hindurch wird dieser Gedanke, der die erste Stufe des Unsterblichkeitsbeweises aus dem Streben der Seele nach ewiger Glückseligkeit enthält, von Gundissalinus durchgeführt, der Gedanke nämlich, daß der vernünftigen Seele eine ihr eigentümliche, von der der animalischen Seele verschiedene, und darum nicht an die Vereinigung mit dem Körper gebundene Glückseligkeit und Vollendung zukomme. Die Ziele des Strebens des Intellekts, die doch eben seinen Zweck ausmachen, hebt er hervor, müssen selbst edler Natur sein; sie können nicht irdische, sinnliche Güter sein, da kein Erschaffenes um eines Zweckes willen erschaffen ist, der niedriger und tiefer stände als jenes selbst. (16,8—14.)

Ferner, wenn von zwei Vermögen das eine erhabener als das andere ist, so muß auch die höchste Steigerung, d. i. die Vollendung, des ersteren höher stehen als die des zweiten. Wenn also das Denkvermögen rein geistiger Natur und unabhängig vom Körper ist [2]), so wird um so mehr sein vollkommner Zustand [3]) rein geistiger Art und völlig frei von den Schranken des Körpers sein. (16,15–23.)

Dasselbe läßt sich auch durch ein schon mehrfach erwähntes empirisches [4]) Argument darthun. Wie bereits oben gezeigt [5]), tritt die höchste Steigerung der Thätigkeit des Intellekts in dem Zustande ein, in dem er sich möglichst — d. h. so weit es während seiner Verbindung mit dem Körper überhaupt sein kann — vom Körper frei macht, d. i. im Zustand der Ekstase

---

[1]) Das sind eben die eigentlichen Denkobjekte.

[2]) S. ob. 114 ff.

[3]) In dem eben seine Glückseligkeit eintritt.

[4]) Empirisch wenigstens nach Ansicht unsres Autors.

[5]) S. 115 ff.

oder Verzückung. Die Steigerung der Thätigkeit eines Vermögens aber führt dasselbe seiner Vollendung entgegen. Tritt also schon im irdischen Leben bei der höchsten Steigerung der intellektuellen Thätigkeit eine fast völlige Loslösung der vernünftigen Seele vom Körper ein, so muß um so mehr bei erreichtem Zustande der Vollendung [1]) vollkommene Freiheit vom Körperlichen sich zeigen. (16,24—17,6.

Nachdem nunmehr erschöpfend dargethan worden, daß die Glückseligkeit, nach der sich der Intellekt sehnt, eine ganz andere als die der animalischen, in den Banden des Körpers befangenen Seele ist, daß dieselbe vielmehr eine seiner edlen Wesenheit eigentümliche ist, wird nunmehr nachzuweisen versucht, daß diese Glückseligkeit, und ebenso ihr Gegenteil, der Zustand der Unseligkeit, ewig sein muß, und daß darum der Seele ein ewiges Fortleben zukomme.

Daß die Seele die Möglichkeit besitzen muß, jene Glückseligkeit zu erreichen [2]), da sie das Streben nach demselben besitzt, geht hervor aus der oben [3]) besprochenen Zweckmäßigkeit des Naturgeschehens. Diese Glückseligkeit aber muß ewig sein; denn sonst wäre sie keine wirkliche Glückseligkeit, da die Seele in diesem Falle ja der Vernichtung und dem Tode, d. i. dem größten Übel, unterworfen wäre. In spitzfindiger, dialektischer Begriffsspaltung wird nunmehr von Gundissalinus das Verhältnis der Begriffe „Ewigkeit" (perennitas) [4]) und „Glückseligkeit" (felicitas) untersucht, um zu zeigen, in welcher Weise man von einer „ewigen Glückseligkeit" sprechen könne, und so zu erweisen, daß eine ewige Glückseligkeit der Seele eine (a parte post) ewige, d. h. unzerstörbare Seele voraussetze. Die Ewigkeit darf nämlich zunächst nicht als ein Teilinhalt der Glückseligkeit gefaßt werden. Denn da dieselbe auch dem Gegenteil der Glückseligkeit, der ewigen Unseligkeit, zukommt, so würden in diesem

---

[1]) In der die Glückseligkeit besteht.

[2]) Und ebenso sich von dem Unglück völlig abzuwenden.

[3]) S. S. 120 f.

[4]) Diese Ewigkeit *(perennitas)* ist natürlich nicht im Sinne einer nach vorwärts und rückwärts ewigen Dauer *(aeternitas)* gemeint, sondern im Sinne einer ewigen Fortdauer.

Falle zwei konträre Gegensätze in einem wesentlichen Merkmal übereinstimmen [1]). Aus demselben Grunde kann die Ewigkeit auch kein Wechselbegriff der Glückseligkeit sein, da dann wiederum zwei konträre Gegensätze einen gemeinsamen Wechselbegriff hätten. Dieselbe kann auch nicht als Folge der Glückseligkeit gedacht werden; denn sonst würden wir wiederum dieselbe Wirkung aus zwei entgegengesetzten Ursachen hervorgehen sehen, was unmöglich ist. Daher bleibt nur noch übrig, daß die Ewigkeit eine Disposition ist, die von der Glückseligkeit in ihrem Träger verlangt und vorausgesetzt wird, und die dann der Eigenschaft der Glückseligkeit selbst zukommt. Nur eine ewig fortdauernde, d. h. unsterbliche Substanz, heißt das, ist also fähig, eine derartige ewige Glückseligkeit zu erlangen und zu besitzen. Damit ist also die Unsterblichkeit der Seele selbst dargethan. (17,8—18,6.)

Noch eine Reihe weiterer Beweise schließt sich an, in denen zunächst Gedanken, welche im Voraufgehenden hier oder dort berührt wurden, wieder aufgegriffen und neu gewendet, zum Teil auch tiefer begründet und in neue Zusammenhänge gebracht werden.

Das Leben [2]) der Vernunft ist ihre Erkenntnisthätigkeit. Wie diese, ist darum das Leben der vernünftigen Seele nicht an den Körper gebunden. Daß aber die erkennende Thätigkeit der vernünftigen Seele nicht an den Leib gebunden ist, vielmehr durch die Loslösung von den Banden des Leibes selbst eine Steigerung erfährt, zeigt sich, wie schon bemerkt [3]), besonders in der Extase oder Verzückung. (18,6—14.)

Diese Entzückung und die in derselben erfolgende Verbindung der Seele mit der höheren intelligibelen Welt ist näm-

---

[1]) Nicht berücksichtigt hat hier Gundissalinus die Erwägung, daß die perennitas der Gattungsbegriff zu Glück und Unglück sein könnte, wie z. B. auch die beiden conträren Gegensätze „weiß" und „schwarz" unter den gemeinsamen Gattungsbegriff der Farbe fallen. Er faßt „pars" offenbar im Sinne von spezifischer Differenz.

[2]) uiuere in effectu; vgl. Gebirol: Fons uitae III, 23 p. 132,1 f. und 24 p. 134,20: omne quod est in effectu, prius fuit in potentia.

[3]) S. ob. 7,20 ff. 8,7 f. 16,25. 18,12 ff.

lich für die Seele entweder gewaltsam oder freiwillig, entweder natürlich oder zufällig.

Zufällig kann sie nicht sein; denn da die Offenbarungen und Prophezeihungen, die jener Zustand mit sich bringt, das höchste Regulativ für das menschliche Leben sind, denen sich alle übrige menschliche Weisheit und Kunst beugt, so würden letztere einem blinden Zufall folgen. Dies ist aber unmöglich; daher muß die Verzückung der menschlichen Seele natürlich, d. i. in ihrem Wesen liegend sein. Ebensowenig kann jene Entzückung für den Intellekt etwas Gewaltsames sein, da sie ja eine hohe Förderung der Thätigkeit desselben herbeiführt, alles Gewaltsame aber die im eigenen Willen liegende Thätigkeit hindert. Mithin muß die Verzückung ein freiwilliger, d. h. dem eigenen Streben des Intellektes entsprechender Zustand sein. Alles aber, was aus dem Wesen und Willen eines Vermögens entspringt, d. h. natürlich und freiwillig ist, ist demselben heilsam und förderlich. Daher muß jene Loslösung der menschlichen Seele vom Körper ihr heilsam und förderlich sein. (18,15—19,5.)

Wie aus der verschiedenartigen Thätigkeit der menschlichen Seele hervorgeht, besitzt dieselbe ein doppeltes Antlitz[1]. Das eine ist nach oben, nach dem Lichten, Er-

---

[1]) Die Stelle ist bereits oben S. 100 f. erwähnt. Ganz ähnlich heißt es in des Gundissalinus Schrift *de anima* (A. Loewenthal, a. a. O. S. 128): Sic mens humana, cum per superiorem faciem uirtutis solis intelligentiae ad contemplandum deum conuertitur, ex illa parte illuminatur et sibi clara uidetur, quia se aut deum nulla phantasia interuelante, sed reuelata facie contuetur. Cum uero per inferiorem uirtutem, scilicet scientiam, ad haec sensibilia intelligenda et disponenda se deprimit, ex ea tenebrescit et se non uidet, quia sibi et aliis terrenis et aeternis simul intendere non ualet. Noch näher aber steht unserer Stelle die Ausführung Algazel's über die „zwei Antlitze"; vgl. Algazel's Liber philosophiae (richtiger physicae; in cod. Paris. bibl. nat. lat. 6552 Metaphysica genannt) ed. Petrus Liechtensteyn, Venedig 1506, Tractatus 4 cap. V: „Anima uero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est uastitas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima uirtutem speculatiuam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus." Der Gedanke ist an beiden Stellen genau derselbe, stellenweise finden sich auch die Ausdrücke wieder.

habenen und Immateriellen gerichtet, das andere nach unten, nach der Körperwelt, dem Reiche des Sensiblen. Und will man diese Auffassung nicht billigen, so muß man wenigstens annehmen, daß die Seele zwar nur ein Antlitz habe, dieses aber beliebig nach einer von beiden Richtungen bewegen könne [1]. Natürlich wendet sie sich vor allem dem Höheren zu, und je mehr sie sich nach demselben hinlenkt, zu um so größerer Erleuchtung und Vollkommenheit gelangt sie. Die Hinwendung an das Geistige aber, deren Folge die Vervollkommnung ist, ist zugleich eine Abwendung und Loslösung vom Körperlichen. Je mehr also die Seele sich von letzterem abwendet, um so vollkommener wird sie; sie kann also vom Körper nicht abhängig sein. (19,6–24.)

Letzteres läßt sich auch noch auf andere Weise darthun. Sehr heftige Sinneswahrnehmungen greifen das Sinnesorgan an und hindern es zeitweise in seiner Thätigkeit [2]. Beim Intellekt hingegen ist es gerade umgekehrt. Denn hat derselbe seine Thätigkeit auf ein in hohem Grade intelligibles Objekt gelenkt, so ist er dadurch nicht unfähiger zum Denken geworden, sondern im Gegenteil zeigt sich seine Denkfähigkeit gehoben und gestärkt. Was aber die Thätigkeit naturgemäß fördert, das kann erst recht der Wesenheit desselben keinen Abbruch thun.

---

[1] Hiermit wird die Ansicht Avencebrol's angeführt, die Fons uitae III, 37 p. 165,6–16 entwickelt ist. An eine Beziehung zu Avicenna, auf die Baumgartner S. 22 Anm. 2 hinweist, ist wohl nicht zu denken, da dort sich nur der Ausdruck „zwei Antlitze" findet: aber in ganz anderem Sinne, nämlich von der „praktischen und der intelligiblen Seelenthätigkeit" (vgl. Haneberg: Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina = Abhdlg. d. philos. philol. Kl. d. K. bayr. Akad. d. W. Bd. XI, München 1868, S. 199 f.). Übrigens hat Baumgartner nicht gesehen, daß hier eine Gegenüberstellung von zwei Ansichten stattfindet. Schuld hieran ist der verderbte Text Wilhelm's, der hier statt aut eadem est uirtus bietet: et eadem est uirtus. S. ob. S. 56 Anm. 18.

[2] Z. B. wird das Auge durch Blicken in die Sonne für einige Zeit geblendet; ist unser Ohr kürzere Zeit einem überaus heftigen Geräusch ausgesetzt, so hören wir einige Zeit hindurch nachher schlecht u. s. w. Die Anschauung geht auf Aristoteles zurück; vgl. Arist. de anima III 4, p. 429 a 29 und Brentano: Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867, S. 126 f.

Daher kann das Wesen des Intellekts durch Beschäftigung mit abstrakten, intelligiblen und immateriellen Objekten nicht geschädigt, sondern muß im Gegenteil gefördert werden. Die Trennung vom Körper zeigt sich also wiederum mit der Vollendung des Vermögens verbunden. (19,25—20,24.)

Wir kommen zu einem neuen Beweis für die gleiche Behauptung. Der Intellekt hat kein Werkzeug im Körper für seine eigentliche Thätigkeit. Allerdings ist seine Thätigkeit hinsichtlich der Sinnendinge abhängig von der ungestörten Funktion der mittleren Zelle [1]) des Gehirns. Die Sinneseindrücke nämlich werden aus den Sinnesorganen von der imaginatiua, der Phantasie, aufgenommen; von dort wandern sie als φαντάσματα in die mittlere Hirnzelle, wo sie der Intellekt wie in einem Buche abliest. Ist also die mittlere Zelle erkrankt oder zerstört — wie dies bei den Geisteskranken der Fall —, so vermag das Denkvermögen die Abbilder der Sinnesobjekte nicht mehr zu erkennen [2]). Nicht aber ist ihr auch die Fähigkeit benommen, in ihrem edleren Buche zu lesen, d. h. das Intelligible zu erkennen. Ihre Verbindung mit der lux prima bleibt, wenigstens zeitweise, bestehen. Beweis hierfür ist die Thatsche, daß die Geisteskranken

---

[1]) Eine ähnliche Auffassung von der Bedeutung der mittleren Gehirnzelle auch sonst. Am meisten stimmen zu Gundissalinus Adelard von Bath (Quaestiones naturales c. 18) und Wilhelm von Conches (vgl. dessen Philosophia mundi IV. c. 22, bei Migne, Patrol. lat. T. 90, col. 1174 C—D und T. 172, col. 95 B; Philosophia secunda bei Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861, p. 181 f.; Comment. in Tim. bei Baumgartner, Philos. des Alanus S. 94 Anm. 4). Ähnliches findet sich bei Constantinus Africanus (Pantechni, Theorica IV c. 10 in: Opera omnia Ysaac, Lugduni 1515, T. II fol. 17r; De obliuione, ebd. fol. 209v), Costa ben Luca (de differentia spiritus et animae, c. 2, in: Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, hrsg. v. Barach, II, Innsbruck 1878, S. 126 f.). Vgl. auch Wilhelm von St. Thierry: De natura corporis et animae l. I, Migne T. 180, col. 702 A; Johannes von Salisbury: Metalog. IV 17, Migne T. 199, col. 926 B; Alanus von Lille: De planctu naturae, Migne T. 210, col. 444 C, und schon Nemesius von Emesa, περὶ φύσεως (durch Alfanus im XI. und durch Burgundio im XII. Jh. ins Lateinische übersetzt), c. 12.

[2]) So allgemein in der mittelalterlichen Philosophie; vgl. z. B. Thomas Aquin, Summa theol. I q. 75 a. 2 ad 3; q. 84 a. 7 c.

zwar ihre sinnliche Umgebung nicht wahrnehmen, oft aber Offenbarungen und Prophezeihungen kundgeben [1]. Wenn also sogar die Zerstörung des edelsten Organes des Körpers, mit dem doch der Intellekt immerhin in einiger Beziehung steht, die eigentliche Thätigkeit des letzteren in keiner Weise hindert, sondern eher fördert, so kann der Tod des ganzen Körpers auf die Wesenheit der Seele gar keinen Einfluß ausüben. (20,25 —22,15.)

Ein weiteres Argument bildet der aristotelische Gedanke, daß alles, wonach ein andres seinem Wesen nach strebt, diesem selbst wesentlich ist. Da also die menschliche Seele von Natur ein Verlangen nach einem Ort oder Zustand hat, an welchem Vergänglichkeit und Tod nicht zu finden sind, so müssen jene zwei Dispositionen der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit ihr selbst eigentümlich sein [2]. Im Gegensatz hierzu müssen alle Wesen, die nach einem Ziele streben, das der Vergänglichkeit unterworfen ist, selbst vergänglich sein. (22,16—23,14.)

Gehört nun nicht auch die menschliche Seele zu letzteren, da sie sich ja nach dem Körper hin bewegt? Wer so fragt, beachtet nicht, daß Bewegen und Bewegen nicht immer dasselbe ist. Denn die menschliche Seele lenkt sich dem Körper zu, um diesen zu vollenden, nicht aber, um selbst Vollendung zu finden; wenn auch zugegeben werden soll, daß sie sich sozusagen eine Art von sekundärer Vollkommenheit erwirbt, insofern sich ja ihr Gesichtskreis durch die Kenntnis auch der Sinnesobjekte erweitert — wenn auch nach unten zu. (23,15—24,7.)

Die nun folgende Ausführung ist deshalb besonders interessant, weil sie im ersten Augenblick in gewisser Beziehung eine Einschränkung zu früher Gesagtem zu bringen scheint. Sie

---

[1] Vgl. S. 115.

[2] Zu besserer Veranschaulichung greift Dominicus zu einem Beispiel. Das Feuer, sagt er, wäre in seinem natürlichen Ort, d. i in der Wölbung des Mondhimmels, dann unzerstörbar, wenn Unzerstörbarkeit zu den natürlichen Bedingungen jenes Ortes gehörte. Allerdings ist dem ja in Wahrheit nicht so, da alles, was unter dem Mondhimmel liegt, der Zerstörung preisgegeben ist. — Übrigens ist der Gedanke (nicht das Bild) der Kosmologie aristotelisch; vgl. Arist. de caelo I 2, p. 268 b 14 ff.

stützt sich auf den echt neuplatonischen Gedanken [1], daß die Natur eines jeden Wesens durch seine Stellung in der Reihe der Wesen bedingt sei, indem es sowohl an der Natur des über ihm wie des unter ihm Befindlichen teilhat. Jedes Vermögen, das völlig vom Körper getrennt und unabhängig ist, ist unsterblich und unzerstörbar durch den Tod des Körpers; und im Gegensatz dazu ist jedes Vermögen, das völlig mit dem Körper verbunden und von ihm abhängig ist, sterblich und geht zugleich mit dem Körper zu Grunde. Beispiele der ersteren Art sind die Engel (angeli sancti); solche der letzteren sind die animalische und die vegetative Seele. Zwischen beiden steht die menschliche Seele. Diese ist in ihrem edlen Teil völlig unabhängig vom Körper, in ihrem zweiten Teile jedoch, welcher der Tierseele (anima animalis) entspricht [2], hängt sie vom Körper ab. Die Kräfte des letzteren Teiles, z. B. die Wahrnehmungsfähigkeit der Objekte des Gesichtes, Gehörs und der übrigen Sinne, sind vergänglich; der edlere Teil jedoch, das eigentliche Denkvermögen, ist unsterblich [3]. Freilich darf man jenes „Vergehen“ nicht so auffassen, als ob nun die Seele wirklich eines Teiles ihrer selbst beraubt würde; sie bleibt vielmehr ein Ganzes. Selbst hinsichtlich derjenigen Fähigkeiten, welche die menschliche Seele (anima humana) mit der Tierseele (anima animalis) teilt, unterscheidet sie sich von der letzteren. Denn bei den sensitiven Erkenntniskräften haben wir zu unterscheiden: erstens die Fähigkeit des Sinnes, von äußeren Objekten afficiert zu werden, zweitens das Urteil, welches in der sinnlichen Wahrnehmung enthalten ist [4]. Das erste dieser Elemente hängt vom

---

[1]) Man denke an Proklus, Pseudo-Dionysius Areopagita, den *liber de causis*, die Lauteren Brüder und Avencebrol.

[2]) s. ob. S. 114 und 117 f.

[3]) Vgl. Gundissalinus de anima p. 120. 130 Loewenthal. S. oben S. 101. 113 f. 115 ff. 127 ff.

[4]) Man beachte, wie hier in den Wahrnehmungsprozeß selbst bereits ein Urteil hineinverlegt wird (25,14: uirtus iudicandi; 26,2: radices iudicandi). Derartiges wird auch sonst in der arabischen Philosophie hervorgehoben, z. B. bei Alhacen (vgl. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 1889, S. 417 f.). Den Ausgangspunkt bildete wohl die Lehre des Aristoteles vom innern Sinne als einer die Objekte der verschiedenen Außensinne

Körper, das zweite von der Seele ab, aus deren Wesen es fließt. Beim Tier nun vergeht mit dem Körper auch die Seele ihrem Wesen nach; es hängt daher bei ihm indirekt auch das zweite jener Elemente, die Fähigkeit des sinnlichen Urteils, vom Körper ab und wird, wie das erste, durch den Tod zerstört. Anders bei der menschlichen Seele, die ihrem Wesen nach nicht, wie die Tierseele, vom Körper abhängig ist. Bei ihr hängt daher zwar die Fähigkeit des Organs, von äußeren Objekten Affektionen zu erleiden, vom Körper ab; nicht aber auch das Vermögen des sinnlichen Urteils. Die seelische Substanz nämlich, aus welcher dieses Vermögen fließt, ist beim Menschen eine dem Körper gegenüber selbständige. Sie gerät auch nicht etwa deshalb ihrem Sein nach in Abhängigkeit vom Körper, weil aus ihr Kräfte fließen, die zu ihrer Bethätigung des Körpers bedürfen. Denn diese Kräfte sind nicht primärer, sondern sekundärer Natur, hängen also von den primären ab, nicht umgekehrt. Das Stärkere in der Menschenseele teilt dem Schwächeren von seiner Kraft mit, und nicht zieht das letztere das erstere zu seiner Schwäche herab. Das Niedere folgt dem Höheren, wie die Strahlen dem Licht, die Wirkung der Ursache. (24,8—26,19.)

Hiermit ist die Zahl der Beweise erschöpft, die sich aus den der Seele eigentümlichen Strebungen und aus ihrer Stellung in der Stufenreihe der Wesen ergeben.

Im folgenden will unser Autor nachweisen, daß die Seele deshalb unzerstörbar sei, weil keine der verschiedenen Arten der Zerstörung ihr etwas anhaben könne. Er unterscheidet vier Arten der Zerstörung. Die Zerstörung eines Seienden kann nämlich herbeigeführt werden

1) durch Trennung der Form von der Materie, und zwar
   a) wenn die Form für sich allein bestehen bleibt (wo dann nur das Ganze als Ganzes vergeht),
   b) wenn auch die Form vergeht (*corruptio* im eigentlichen Sinne);

zusammenfassenden und beurteilenden Kraft (vgl. Baeumker, des Aristoteles Lehre von den äußern und innern Sinnesvermögen, Leipzig 1877, S. 66 ff.).

2) durch Trennung der integrierenden Teile;

3) durch Zerstörung des tragenden Subjektes [1];

4) durch Aufhören der bewirkenden Ursache. (26,20—27,13.)

Mit diesen vier Arten sind die möglichen Weisen der Zerstörung erschöpft. Unzulässig ist die Annahme einer fünften Art, die man ein „Hinschwinden" nennen will, z. B. beim Greisenalter oder bei der Fäulnis. Denn diese letzten beiden Fälle gehören unter den Bereich der ersten Art. Das Greisenalter führt zum Tode, d. i. zur Trennung von Materie und Form, wobei letztere bestehen bleibt, und Fäulnis ist Trennung von Form und Materie mit gleichzeitiger Zerstörung der ersteren. Geht nicht aber manches durch ein Schwinden oder eine Schwäche der eigenen Wesenheit zu Grunde? Dieser Einwand wird von Dominicus durch die sich auch bei Augustinus findende Lehre [2], daß alles Kreatürliche aus sich allein nicht die Kraft des Fortbestehens habe, widerlegt. Es würde also nichts Geschaffenes bestehen können, wenn nicht fortwährend die Einströmungen der ersten Ursache auf dasselbe einwirkten [3]. Wenn also jene Schwäche der Wesenheit allein ein Ding vernichten könnte, so würde alles, was geschaffen ist, durch dieselbe zerstört werden müssen. Es würde nichts geben, was Bestand hat. Dies ist aber doch nicht der Fall. Daher muß zu jener „Hinfälligkeit", damit sie den Untergang herbeiführt, noch eine der vier Arten der Zerstörung hinzukommen. Da es also nur diese vier giebt, so wäre die Unzerstörbarkeit, und damit die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erwiesen, wenn dargethan werden könnte, daß dieselbe keiner jener vier Arten unterliege. (27,14—28,13.)

Der erste Weg der Zerstörung, der sich durch Trennung der Form von der Materie vollzieht, findet auf die menschliche

---

[1]) Das dritte Glied: „aut destruitur destructa sustinentis essentia" ist in allen unseren Handschriften ausgefallen, muß aber aus Wilhelm ergänzt werden, wie auch die Aufzählung der vier Arten p. 27,17 ff. und p. 32,26 ff. beweist.

[2]) Vgl. Augustinus: De Genesi ad litteram lib. IV. cap. 12.

[3]) Vgl. auch ob. S. 33,5 ff. und unten S. 137. 139 f.

Seele keine Anwendung, da dieselbe ja — wie Gundissalinus im bewußten Gegensatz zu Avencebrol ausführt [1]) — nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern eine immaterielle Substanz und reine Form ist. Damit ist auch zugleich bewiesen — was unser Autor allerdings nur nebenbei erwähnt [2]) — daß sie nicht durch die Entziehung des tragenden Subjektes zerstört werden kann, da sie ja als reine Form selbst keinen Träger hat.

Nimmt man aber auch an — wie dies Avencebrol thut —, daß die Seele aus Materie und Form bestehe, so ist dennoch die letztere unzerstörbar. Denn die Form des Denkvermögens hat keinen Gegensatz (contrarium), durch den sie zerstört werden könnte. Gäbe es nämlich ein solches Gegensätzliches für den Intellekt, so könnte er dieses nicht erkennen. Denn das Erkennen vollzieht sich durch Aufnahme der Form des Erkannten; keine Form kann aber die ihr entgegengesetzte in sich aufnehmen, wie z. B. das Weiße nicht die Form des Schwarzen. Gäbe es also ein Gegensätzliches für den Intellekt, so würde er dasselbe nicht erkennen können. Mithin würde die Seele etwas nicht erkennen können, was mit ihr auf derselben Stufe der Wesenheiten steht. Nun muß sie aber alles erkennen, was auf derselben Stufe steht wie sie, da sie ja das Höhere erkennt. Und zu welchen Ungereimtheiten würde die Annahme eines solchen Gegensätzlichen führen! Die Seele selbst nimmt an, daß es ein solches Gegensätzliches giebt; sie muß es also in gewisser Weise erkennen; und doch ist, wie eben gezeigt wurde, ein solches Gegensätzliches für die Seele unerkennbar. Also erkennbar und unerkennbar wäre es zu gleicher Zeit. Mithin giebt es kein Gegensätzliches für die Seele [3]); die Annahme desselben ist nichts als eine Thorheit [4]). (28,14—29,10.)

---

[1]) Diese interessante Stelle diente uns schon oben in der Frage nach dem Ursprung der Schrift als eines der entscheidenden Argumente. S. oben S. 103.

[2]) p. 27,18.

[3]) Die Eigenschaft der Seele, immateriell zu sein, hat zwar den Gegensatz des „Materiellen", aber die Seelensubstanz selbst hat — wie überhaupt jede Form — keinen Gegensatz.

[4]) Vgl. p. 29,8 positio haec deliratio est.

Ebenso also, wie keine der sichtbaren Formen zum Gesichtssinn im Gegensatz steht, kann auch keine der intelligiblen Formen, d. i. eben der Objekte, auf welche sich die Thätigkeit des Intellekts richtet, ein Gegensätzliches desselben sein, mithin auch seine Form nicht zerstören. Der Intellekt ist also durch eine immaterielle oder spirituelle Korruption nicht zerstörbar [1]; mithin erst recht nicht durch körperliche Zerstörung. Er steht ja zu den intelligibelen Formen in demselben Verhältnis, wie die Urmaterie, die Hyle, zu den sichtbaren Formen. Wenn also die Hyle, die Trägerin aller körperlichen Formen, doch selbst, wie allgemein zugestanden, der körperlichen Zerstörung nicht unterworfen ist [2], so kann die letztere erst recht den Intellekt, der doch viel höher steht als die Hyle, nicht erreichen.

An dieser Stelle schiebt Gundissalinus eine Zwischenbemerkung ein [3]. Wenn der Intellekt sich hinsichtlich der Fähigkeit, alle geistigen und körperlichen Formen aufzunehmen, verhält, wie die erste Materie hinsichtlich der körperlichen Formen, so ist er, scheint es, in sich selbst nicht erkennbar [4]. Unser Autor erwidert — wenn das vielleicht auch nicht sein letztes Wort in der Sache ist —, daß er in der That dies für richtig halte; wie der Gesichtssinn selbst invisibel, so ist der Intellekt inintelligibel. (29,11—30,3.)

Kurz vorher ist die Unzerstörbarkeit des Intellekts durch die intelligiblen Formen dadurch nachgewiesen worden, daß er-

---

[1]) Eine solche *corruptio spiritualis* träte eben dann ein, wenn eine intelligible Form ein Gegenteil des Intellekts wäre.

[2]) Zerstört wird nur das einzelne, aus Form und Materie zusammengesetzte Ding; die (erste) Materie selbst ist, nach Aristoteles, wie unentstanden, so unvergänglich. Vgl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 237. 285 ff.

[3]) p. 29,22—30,3.

[4]) Denn alles Erkennen geschieht ja, nach der aristotelischen Lehre, durch die Form. Daß die Materie in sich unerkennbar sei, lehrt Aristoteles ausdrücklich (metaph. VII 10, p. 1036 a 8; vgl. 1035 a 8—9; phys. III 6, p. 207 a 25—26). Schon Plato hatte den Denkproceß, durch welchen wir zu ihrer Erkenntnis gelangen, als einen *λογισμὸς νόθος* bezeichnet (Tim. 52 B). Vgl. Baeumker a. a. O. S. 137 ff. 238. — Das *inintelligibilis* p. 29,30 beruht zwar auf Konjektur; dieselbe wird aber durch den Zusammenhang unbedingt gefordert.

sterer alle die letzteren erkennt. Hierdurch könnte man zu einem falschen Analogieschluß verleitet werden. Man könnte folgern, daß obiger Thatsache analog auch das Sehvermögen durch die visiblen Formen, die es ja doch auch alle erkennt, nicht zerstört werden könne. Diesem widerstreitet aber die Erfahrung, daß die Sehkraft durch heftige Einwirkungen oft Einbuße erleidet, ja bisweilen gänzlich vernichtet wird. Wie ist nun dieser scheinbare Widerspruch zu lösen? Sehr einfach. Das Sehvermögen steht in einem bestimmten Verhältnis zu seinem Werkzeug, d. i. zu dem körperlichen Organ [1]) des Gesichtssinnes; es ist von demselben abhängig. Nun ist aber letzteres nur einer bestimmten Spannung fähig und wird durch allzu heftige Einwirkungen zerstört, und mit ihm das von ihm abhängige Sehvermögen. Beim Intellekt ist es gerade umgekehrt; derselbe wird durch das in hohem Grade Intelligible gehoben und gekräftigt, da er ja kein Instrument im Körper hat [2]). Die Einwirkung der intelligiblen Form [3]) auf den Intellekt besteht darin, daß sie denselben reizt und zwingt, sich ihr anzuähnlichen und sie in sich nachzubilden. Je mehr aber etwas intelligibel ist und je mehr es auf den Intellekt einwirkt, um so mehr erhöht es seine Kraft [4]). Da nun die höchsten Formen ihn nicht verletzen können, so thun dies um so weniger die niederen, deren Einwirkung eine schwächere ist. Der Intellekt kann also durch keine Einwirkung eine Verletzung erfahren. Auch nicht so, daß er etwa infolge der Einwirkung eines Nicht-Intelligibelen auf sein Organ verletzt würde; denn einmal hat er kein Organ, und zweitens entbehrt das Nicht-Intelligibele der Form, aus der allein die Thätigkeit hervorgeht [5]). (30,4—31,10.)

Damit nun wäre jetzt unter der Voraussetzung, daß der Intellekt selbst reine Form ist, nachgewiesen, daß er der ersten Art der Zerstörung nicht unterliegt. Nun könnte man aber

---

[1]) S. auch v. 25,10 ff. und ob. S. 127. 131. Baumgartner S. 39 Anm. 2.

[2]) Vgl. Aristoteles de an. III 4, p. 429 a 29—b 5.

[3]) Sie entwickelt sich aus den φαντάσματα. Die Anschauung ist aristotelisch-arabisches Gemeingut.

[4]) und damit auch seine Wesenheit, wie oben S. 127 ausgeführt.

[5]) Ein peripatetischer Gemeinplatz.

sagen: der Intellekt selbst ist ja gar keine Form [1]); er kann daher auch selbst nicht thätig sein, wie eben angenommen wurde, als es hieß, daß seine Kraft durch Objekte von stärkerer Intelligibilität gesteigert werde [2]). Hiergegen ist folgendes zu erwidern: Der Intellekt ist an sich selbst, in seinem Sein und seiner Art, Form. Wie aber die Glasflüssigkeit des Auges und der *„spiritus uisibilis"* [3]) in sich etwas Geformtes sind und sich doch zu dem Lichte und den Farben als Materie verhalten, so kann auch der Intellekt, obwohl an sich Form, doch zu den intelligibelen Formen, die ihm als äußere Objekte entgegentreten, sich als Materie verhalten. Und was die Behauptung anlangt, der Intellekt könne, weil formlos, auch nicht thätig sein, so ist zu entgegnen, daß die Thätigkeit des Intellektes nicht aus seinem Wesen hervorgeht, das ja allerdings, wie zugestanden wurde, als Materie sich verhält, sondern daß sie dann erfolgt, wenn der Intellekt eine der intelligibelen Formen in sich aufgenommen hat [4]). Es verhält sich damit wie mit dem Künstler, der im Wachs erst dann das Gepräge herstellen kann, wenn er den Stempel als vermittelnde Form anwenden kann [5]) (31,11—20.)

---

[1]) Man vergleiche damit auch den Einwand des Schülers bei Avencebrol, Fons vitae V 16, p. 286,18 ff., Baeumker: Vidi sapientes in hoc conuenire, quod intelligentia non habet formam, quae sit ei propria. Et reddiderunt rationem, dicentes, quod, si intelligentia haberet formam propriam, prohiberet ipsa forma apprehensionem omnium aliarum formarum praeter se. Die Antwort, welche Avencebrol hierauf giebt, ist freilich eine andere, als die an unserer Stelle gebotene: die Intelligenz habe keine partikuläre, sondern eine universelle Form.

[2]) p. 31,3.

[3]) Man kennt diese besonders durch Galen gepflegte Lehre von den spiritus animales, die, auf die aristotelische und stoische Lehre vom πνεῦμα als dem Vermittler der Sensationen gestützt, noch bei Descartes eine große Rolle spielt. Ein näheres Eingehen auf dieselbe dürfte sich erübrigen.

[4]) p. 31,18 sed per formam, cum illam fuerit uenatus. Obwohl hier (und v. 19) sowohl die bessere Handschriftenklasse, wie Wilhelm übereinstimmend die Lesart *aut* bieten, so erfordert doch der Zusammenhang unbedingt den Gegensatz, welcher durch das *sed* der schlechteren Handschriftenklasse ausgedrückt wird.

[5]) Freilich liegt hier insofern ein Unterschied vor, als im letzteren Falle die Materie — das Wachs — und der Künstler getrennte Substanzen sind, während der Intellekt in sich selbst die Gedanken ausprägt.

Warum aber ist der Intellekt nicht zerstörbar durch Trennung der integrierenden Bestandteile? [1])

Wenn dies der Fall wäre, so müßte der Intellekt teilbar und aus mehreren Teilen zusammengesetzt sein. Wie einem jeden aber die eigne innere Erfahrung zeigt, hören wir zwar die gesprochenen Worte allmählich in fortlaufender Reihe, der eigentliche Denkakt aber vollzieht sich plötzlich auf einmal [2]). Daher kann das Denkvermögen nur ein unteilbares und nicht aus Teilen bestehendes Ganzes sein. Dasselbe läßt sich auch noch durch folgende Erwägung nachweisen. Das Denken besteht, wie oben [3]) gezeigt, in einer Anähnlichung des Intellektes an die intelligible Form, d. i. also in einer „Umwandlung" *(immutatio)* des Intellekts. Diese könnte sich nun nicht plötzlich vollziehen, wenn der Intellekt teilbar und zusammengesetzt wäre. Denn ein Zusammengesetztes kann sich nicht plötzlich umwandeln. Mithin muß der Intellekt ein unteilbares Ganzes sein; er kann also auch nicht durch Trennung der wesentlichen Teile zu Grunde gehen. (31,21—32,23.)

Nunmehr ist nur noch nachzuweisen, daß die Seele auch nicht durch die Entziehung der wirkenden Ursache vernichtet werden kann.

Die erste Ursache hat der von der Natur disponierten d. h. lebensfähig gemachten Materie Leben eingeflößt; sie läßt auch in den disponierten Samen (resp. Embryo) die menschliche Seele übergehen. Fortwährend gehen Einströmungen von der ersten Ursache aus auf die Naturobjekte und überhaupt auf alles Geschaffene. Nun steht aber die Seele höher als die Natur [4]); mithin ist sie der ersten Ursache näher als jene, und

---

[1]) S. ob. S. 132.

[2]) Der Autor will hier sagen, daß man zwar in einem Satz die Worte nach einander spricht und hört; daß aber der synthetische Akt, welcher die Vorstellungsverbindung erst zum Urteil macht, plötzlich eintritt.

[3]) S. 135.

[4]) Plotinisch, dann Gemeinplatz bei griechischen und arabischen Neuplatonikern. Vgl. Plotin III 8,3: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης.* S. auch Zeller: Die Philosophie der Griechen [3] III, 2, S. 54 f.

also sind auch die Ausströmungen von obenher auf sie größer und wirksamer als auf jene. Hören sie aber schon nicht auf, sich auf jene hin zu ergießen, so müssen sie erst recht der Seele fortwährend zuströmen; ihre Ursache also, die ihr Leben spendet, kann ihr nie entzogen werden.

Die animalische Seele, auf die ja auch die Einströmungen übergehen, stirbt trotzdem deshalb, weil der Körper, von dem sie abhängig ist, vom Tode erfaßt wird.

Somit ist jetzt nachgewiesen, daß keine der Arten der Zerstörung[1]) auf die menschliche Seele Einfluß ausübt; sie ist also unzerstörbar und somit unsterblich. (32,24—34,12.)

Die Hauptaufgabe unseres Traktates scheint nunmehr erfüllt. Ehe jedoch der Autor zum Schluß eilt, führt er noch einige Argumente auf, die nicht viel Neues bringen, sondern die vornehmlich nur gewisse Seitenpfade oder Modifikationen der besprochenen Gedankenreihen berücksichtigen.

Wenn ein Sinn eine Wahrnehmung vollzieht, geht in ihm eine physische Veränderung vor sich. Das tastende Organ wird warm beim Erfassen warmer Objekte, die Flüssigkeit im Auge wird erleuchtet[2]). Ganz umgekehrt verhält sich der Intellekt. Nimmt er sensibile Objekte wahr, so nimmt er keine von den Qualitäten in sich auf. Er kann nichts von ihnen erleiden. (34,13—35,2.)

Je mehr ferner und je Schwierigeres und Höheres der Intellekt erfaßt, um so fähiger und geübter wird er, im Gegensatz zum Sinne, in der Ausübung seiner Thätigkeit. Seine Thätigkeit, das Denken, ist also eine unbegrenzte. Jedes Vermögen aber, das eine unbegrenzte, unendliche Thätigkeit besitzt, muß auch zeitlich unbegrenzt, d. i. ewig sein. Denn wenn eine unbeschränkte Thätigkeit zeitlich begrenzt wäre, so wäre sie nicht mehr unbeschränkt. Ist aber die Thätigkeit ewig, so muß erst recht das Vermögen, von dem ja jene ausgeht, ewig sein. Nun ist aber die Thätigkeit des Intellekts unbegrenzt[3]); mithin ist derselbe ewig d. h. unsterblich. (35,3—36,2.)

---

[1]) S. oben S. 131 f.

[2]) Vgl. Baumgartner, Wilhelm von Auvergne S. 38. Brentano a. a. O. S. 120 Anm. 4. Arist. de anima III 4, p. 429 a 25 ff.

[3]) Denn der Intellekt kann z. B. etwas, was man im einzelnen nicht durchgehen kann, doch im Ganzen erfassen, z. B. ungeheure Zahlen.

Nun hönnte eingewendet werden: das Denken des Intellekts schlechthin mag unbegrenzt sein, jedenfalls aber ist der einzelne Denkakt begrenzt.

Das Maßgebende ist aber doch das Denken schlechthin, um dessentwillen die Seele geschaffen worden, und dieses ist unbegrenzt. Der Intellekt verhält sich also so wie die Bewegungskraft des ersten Himmels. Denn jede einzelne Bewegung desselben ist zeitlich begrenzt; die ganze Bewegung hingegen unbegrenzt [1]. (36,2—19.)

Nun könnte man wieder sagen, daß die Thätigkeit des Intellekts doch begrenzt ist, und zwar durch das Urlicht *(lux prima)*, über welches hinaus er nichts erkennen kann. Dies jedoch ist für unseren Zweck ohne Belang. Denn wenn die Denkthätigkeit ihr natürliches Ende und Ziel, d. i. ihre Vollendung, in dem Quell des Lebens *(fons uitae)* selbst hat [2], so muß sie selbst unsterblich sein. (36,20—24.)

Ist nun aber die Seele einmal an dieses ihr natürliche Ziel gelangt, so kann sie sich von dort nicht mehr entfernen. Denn ein „darüber hinaus" in derselben Richtung giebt es nicht mehr; also müßte sie sich rückwärts, d. h. in einer ihrer eigentümlichen Richtung entgegengesetzten Richtung, bewegen. Dies ist aber unmöglich. Denn da die Natur an und für sich das Princip der Ruhe und Bewegung ist [3], so müßte dasjenige, was zwei einander entgegengesetzte Bewegungen hat, auch zwei verschiedene Naturen besitzen, was natürlich unmöglich ist.

Die Seele kann sich also von ihrem natürlichen Ziel, der Lebensquelle, nicht mehr fortbewegen. Zu bemerken ist noch, daß diese Trennung auch nicht gewaltsam vorgenommen werden könnte, denn in jenen lichten Höhen giebt es keine Gewaltthat. Daß aber die Seele freiwillig jenen Ort ihrer Freude und Verklärung verlassen sollte, ist ausgeschlossen. (37,1—21.)

Man sieht, wie das alte Platonische Argument, das die

---

[1]) Aufgrund aristotelischer Anschauungen.

[2]) Diese Stelle, in der möglicher Weise eine Anspielung auf Avencebrol's Fons uitae enthalten sein könnte, ist schon oben S. 99 f. angeführt.

[3]) Vgl. Aristot. Phys. II 1, p. 192 b 21: *φύσις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.*

Unsterblichkeit der Seele aus der Verbindung derselben mit der Idee des Lebens darthun will [1]), hier unter dem Einflusse der neuplatonischen Anschauung von der kausalen Verkettung aller Wesen in der Stufenreihe des Seins und von dem alles durchdringenden belebenden Einfluß der Causa prima eine neue, großartige Gestalt gewonnen hat.

Wir sind am Ende unseres Traktates angelangt. Dominicus schließt mit einer in schwungvolle, fast poetische Worte gekleideten Schilderung des innigen seelischen Zusammenlebens der Seele und des Lebensquells.

Wie ein Vater nur für seinen heißgeliebten Sohn und in demselben lebt und webt, wie sein ganzer Gedankenkreis, sein Hoffen und Fühlen sich nur auf jenen erstreckt, so wird auch die menschliche Seele sich völlig in den Lebensquell versenken. (37,22—38,13.)

Werfen wir zum Schluß noch einen Rückblick auf den Inhalt der Schrift, um ihren reichen Inhalt in Kürze zu überschauen und so die Bedeutung derselben werten zu können.

Nicht, wie früher, aus äußeren Gründen will der Verfasser die Unsterblichkeit der Seele darthun, sondern aus inneren, d. h. aus der Natur der Seele selbst, aus der ihre Unsterblichkeit wie eine natürliche Eigenschaft aus dem Wesen folgt (2,20—3,2).

Jene äußeren Gründe variieren vierfach den moralischen Beweis aus der ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit. (3,3—4,24.)

Die inneren Gründe sind folgende:

1) Die Seele hat eine eigene, vom Körper unabhängige Thätigkeit; darum ist auch ihr Sein von demselben unabhängig (5,3—8,13).

2) Die Seele ist eine immaterielle und darum unzerstörbare Form (8,15—11,18, mit einer Digression über die Tierseele 9,16—10,15).

3) Die vernünftige Seele hat ein ihr natürliches und

---

[1]) Plato, Phaed. 102 A — 107 B.

darum nicht eitles Verlangen nach einer ihr eigentümlichen, d. h. vom leiblichen Leben unabhängigen, ewigen Vollendung und Glückseligkeit (12,3—18,5).

4) (Variationen der voraufgehenden Beweise:) Der Vernunft ist die Erhebung zum Intelligibelen natürlich (18,7—20,24); sie ist ohne körperliches Organ (20,25—22,15, mit Digression über die Bedeutung des Gehirns 20,26—21,15) und strebt zum Immateriellen (22,36—24,7, mit Digression über die natürliche Beziehung der Seele zum Leibe 23,15—24,7).

5) Die Stellung der Seele in der Stufenreihe der Wesen zwischen den reinen Geistern und den in die Materie versenkten Tier- und Pflanzenseelen spricht dafür, daß die Kräfte der Seele zum Teil sterblich, zum Teil unsterblich, die Seele selbst also unsterblich sei (24,8—26,19).

6) Keine der vier Arten der Zerstörung kann die Seele treffen (26,20—34,14, mit mehreren Digressionen, u. a. über die Geltung des Beweises auch bei der Ansicht [Avencebrol's], daß die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei 28,17—29,10, und über den Zusammenhang der Seele mit der ersten Ursache 33,5—34,2).

7) Im Gegensatz zum Sinne ist die Vernunft ein überorganisches Vermögen (34,15—35,8; Variation von früher Gesagtem), welches eine unendliche Erkenntnisfähigkeit und darum auch unendliche Dauer hat (35,9—36,24).

8) Die Unsterblichkeit der Seele ergiebt sich aus ihrer Verbindung mit dem Quell des Lebens (37,1—38,14).

Es ist eine reiche Fülle von Argumenten, welche Gundissalinus uns in wohlgeordneter, klarer Darstellung vorführt. Mag er dieselben auch ganz oder zum Teil einer älteren arabischen Quelle entlehnt haben [1], so ist er jedenfalls derjenige, durch welchen jene Beweisketten in dieser Form dem lateinischen Abendlande vorgelegt wurden.

Mit dem Aristotelischen Grundgedanken [2] sind in ge-

[1] S. S. 105 ff.

[2] Aristotelisch sind vor allem die Prämissen, welche die besondere Natur des Vernunfterkennens gegenüber der Sinneserkenntnis und seinen überorganischen Charakter betonen.

schickter Weise neuplatonische Anschauungen [1]) verbunden. Und wenn unser Autor auch Plato's Argumente als unzulänglich zurückweist, so ist doch dasjenige Argument, welches Plato für das entscheidende hält, in einer charakteristischen Umformung [2]) auch das letzte Wort bei ihm.

Natürlich muß man die Schrift im Rahmen ihrer Zeit betrachten. Der weitere metaphysische Ausbau, den die spätere Scholastik durch die Unterscheidung der *annihilatio* und der *corruptio* jenen Gedanken zu geben versucht, ist ihm noch fremd [3]); den erkenntnistheoretischen Untersuchungen, zu denen Locke's und Hume's Kritik des Substanzbegriffs, Kant's Behandlung des psychologischen Problems und die moderne „Aktualitätstheorie" nötigen, steht er noch so fern wie den Fragen der modernen Psychophysik. Aber für seine Zeit hat der Autor etwas sehr Achtbares geleistet; die damals erwogenen Fragen und Gesichtspunkte beherrscht er vollkommen. Was auf dem Boden der aristotelisch-neuplatonischen Philosophie zu jener Zeit geleistet werden konnte, hat er gebracht.

Dazu kommen noch besondere Vorzüge. Die Physiologie [4]) und die empirische Psychologie [5]) werden nach Maßgabe der Zeit herangezogen; die dialektische Gewandtheit ist hervorragend und zeigt sich besonders auch in der Widerlegung gegnerischer Argumente [6]). Der Stil ist sachlich, klar, nach dem Maße des mittelalterlichen Sprachgebrauchs gemessen von ziemlicher Reinheit und erhebt sich am Schlusse zu hohem Schwunge.

---

[1]) Besonders was über Ekstase (s. A. 5) und die Stufenreihe der Wesen (S. 130 f.) gesagt wird; ferner die Unterscheidung der oberen und der unteren Vernunft (die zwei „Antlitze" S. 126 f.). Die „Lebensquelle" kann auf Avencebrol zurückgehen, vielleicht unter mitwirkender Erinnerung an Augustin (s. S. 100 Anm. 3. S. 139), dem wir auch sonst begegnen (s. S. 132).

[2]) S. S. 137 und 139 f.

[3]) Doch vgl. die Ansätze dazu p. 27,14—28,13 (s. oben S. 132).

[4]) Die *media cellula* des Gehirns; s. S. 128.

[5]) Der Urteilsakt nach seinem psychologischen Verlauf (S. 137); pathologische Zustände bei Geisteskranken (S. 114 f. 128 f.); Ekstase und Prophetie, Zustände, die wenigstens unser Autor mit vielen Arabern als empirisch-psychologisches Material behandelt (S. 115 ff. 123. 125 f.).

[6]) Vgl. z. B. S. 114. 119. 133. 135 f.

So ist es kein Wunder, daß der Traktat in der Periode, in der die neu aus der arabischen Welt zuströmenden Wissensquellen eine gewaltige Gährung erregten, eine gewisse Beachtung fand. Wilhelm von Paris (Auvergne) hat ihn überarbeitet und unter seine Werke aufgenommen.

Indessen war diese Aneignung der Schrift durch einen berühmten Autor für diese selbst, oder doch wenigstens für den Namen ihres Verfassers, in gewisser Weise verhängnisvoll. Letzterer geriet in Vergessenheit; er scheint von dem bekannteren und berühmteren Namen Wilhelm's verdrängt worden zu sein. Letzterer galt bisher neben Alexander von Hales als derjenige, welcher die arabisch-peripatetische Wissenschaft in weiterem Umfange in das Denken des christlichen Abendlandes einführte. Von diesem bevorzugten Platze muß derselbe abtreten; an seine Stelle muß Dominicus Gundissalinus als der erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus treten. Sollte es mir gelungen sein, zur näheren Erkenntnis der historischen Stellung dieses Mannes und dadurch zur Einsicht in den Werdegang der Scholastik zur Zeit ihrer bedeutungsvollsten Wendung einen kleinen Beitrag geliefert zu haben, so ist der Zweck dieser Abhandlung erfüllt.

Verzeichnis der Eigennamen.

[1]) Von den zahllosen Stellen, an denen Dominicus Gundissalinus und Wilhelm von Paris erwähnt worden, führe ich in diesem Verzeichnis nur diejenigen an, an denen von einer anderen Schrift jener beiden Autoren als von „de immortalitate“ gesprochen wird.

[1] Vgl. oben S. 144 die Anmerkung zu Dominicus Gundissalinus.

Berichtigungen.

Außer den bereits S. 62 berichtigten sind noch folgende Versehen zu verbessern:

S. 7 zu Z. 13 uelut] füge hinzu: fuit *P*.
S. 9 Z. 22 statt huius lies huiusmodi.
S. 10 zu Z. 4 est]: *P* hat $\overline{\text{tn}}$, d. h. tamen.
S. 10 zu Z. 17 füge bei: dolores] doloro^{tes} *P*.
S. 21 zu Z. 10: *P* hat $\overline{\text{q}}$, d. h. quae.
S 22 Z. 27 ist (mit *MN*) statt propterea zu lesen propter hoc und im kritischen Apparat zu bemerken: hoc *om P*.
S. 26 Z. 13 statt dicimus lies diximus.
S. 28 zu Z. 18 statt esse *om CM* lies esse *om PM*.
S. 29 zu Z. 22 füge hinzu ipsam] $\overline{\text{ipm}}$ (= ipsum) *P*.
S. 48 Z. 5 v. u. statt quaeipsi lies quae ipsi.
S. 57 Z. 10 statt imstrumentum lies instrumentum.
S. 58 Z. 11 statt huiusmodo lies huiusmodi.
S. 64 Z. 11 statt 90^{v} lies 90^{r}.
S. 64 Z. 12 und Z. 13 statt 96^{v} lies 96^{r}.
S. 64 Z. 19 statt 43^{v} lies 43^{r}.
S. 111 Z. 15 statt Dem lies Denn.
S. 117 Z. 28 lies völlig.
S. 119 Z. 1 lies kann.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT IV.

DR. M. BAUMGARTNER, DIE PHILOSOPHIE DES ALANUS DE INSULIS, IM ZUSAMMENHANGE MIT DEN ANSCHAUUNGEN DES 12. JAHRHUNDERTS DARGESTELLT.

MÜNSTER 1896.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE PHILOSOPHIE

DES

ALANUS DE INSULIS,

IM ZUSAMMENHANGE

MIT DEN ANSCHAUUNGEN DES 12. JAHRHUNDERTS

DARGESTELLT

VON

DR. M. BAUMGARTNER.

MÜNSTER 1896.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

HERRN PROFESSOR

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,

REICHSRAT DER KRONE BAYERN,

UND

HERRN PROFESSOR

DR. CLEMENS BAEUMKER

IN

DANKBARER VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Für die Bearbeitung der Philosophie des Magister Alanus de Insulis mußte bei der Unsicherheit bezüglich der Persönlichkeit und der Lebensverhältnisse des mittelalterlichen Scholastikers, bei dem Streite über die Echtheit gerade der wichtigsten seiner Werke, vorerst das feste Fundament geschaffen werden durch eine gründliche, auf handschriftlichen Studien beruhende Untersuchung über die Person, das Leben und die Schriften des Insulensers. Ich werde die Ergebnisse der nach den genannten Richtungen hin von mir an den Bibliotheken zu Paris, Rom, Florenz, München angestellten Forschungen demnächst zur Veröffentlichung bringen. Für die vorliegende Abhandlung mag einstweilen die Bemerkung genügen, daß ihr litterarhistorischer Unterbau vollkommen gesichert ist, und der Magister von Lille auf die in ihr herangezogenen Schriften ein unbestreitbares Eigentumsrecht besitzt.

Was die folgende Entwicklung der philosophischen Doktrin des mittelalterlichen Lehrers angeht, so habe ich mich über die leitenden Gesichtspunkte, speziell über das der Philosophie des Alanus zukommende geschichtliche Interesse, über die im Verlaufe meiner Darstellung überall befolgte Methode und über die Anordnung des weit über eine bloße Universalienlehre hinausreichenden Stoffes, am Schlusse der Einleitung in genügender Weise ausgesprochen. Es sei hier nur noch hinzugefügt, daß meiner Meinung nach die philosophische Spekulation der Frühscholastik, nach ihren einzelnen Lehrpunkten, Problemen und Fragen aus der Masse des theologischen und anderweitigen Materials herausgehoben, auf ihre Quel-

len geprüft, in ihrem Zusammenhange betrachtet und in ihrer Bedeutung für die Folgezeit gewürdigt, in einem merklich günstigeren Lichte erscheinen wird, als vielfach angenommen wurde. Insbesondere wird ihr propädeutischer Charakter für die Philosophie der Blütezeit und damit die Continuität beider Perioden klar heraustreten.

Die erste Anregung und Anleitung zu meinen Studien über den Magister Alanus de Insulis verdanke ich Herrn Professor Dr. Cl. Baeumker. Ich benutze gern diese Gelegenheit, dem auch auf dem Gebiete der mittelalterlichen Philosophie hochverdienten Forscher meinen wärmsten Dank zu sagen.

München im Mai 1896.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

V. Abschnitt.

Theologie oder Lehre von der Gottheit. 107—143.

Einleitung.

Unter den christlichen Denkern des ausgehenden 12. Jahrhunderts nimmt die Persönlichkeit des Magister Alanus de Insulis [1]) die hervorragendste Stelle ein. Ein Mann von umfassendem Wissen [2]), ein Freund und Verehrer der Alten [3]), mit den artistischen Disciplinen aufs beste vertraut, berühmt und gefeiert als Dichter [4]), bewundert als akademischer Lehrer [5]),

---

[1]) Insulae in Flandern, das heutige Lille, ist des Magisters Geburtsort. Er starb im Kloster Citeaux im Jahre 1203, woselbst er auch seine letzte Ruhestätte fand. Vgl. M. G. SS. XXIII, S. 881, 48.

[2]) Für die hohe Meinung, welche man von der Gelehrsamkeit des Scholastikers hatte, zeugen die elegisch gestimmten Verse auf seinem Grabmal:

„Alanum brevis hora brevi tumulo sepelivit,
Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit,
Scire suum moriens dare vel retinere nequivit."

Aus einem Codex der Pariser Nationalbibliothek, n. 3517, s. XIII (1274), f. 30[r].

[3]) Den „Anticlaudian" sendet der Verfasser in die Öffentlichkeit mit dem Epilog (Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210, col. 574 C):

Vive! nec antiquos tentes aequare poëtas,
Sed potius veterum vestigia semper adorans
Subsequere, et lauris humiles submitte myricas

Auf die zahlreichen Nachahmungen römischer Dichter in dem berühmten Gedicht hat E. Bossard (Alani de Insulis Anticlaudianus, Andegavi 1885, S. 109—115) aufmerksam gemacht. Auch in andern Schriften finden sich nicht selten Citate aus römischen Schriftstellern.

[4]) Der vor 1280 verfaßte, unter dem Namen des Heinrich von Gent bekannte „liber de scriptoribus ecclesiasticis" (Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamburgi 1718, cap. 21, S. 121) schreibt: Alanus . . . . liberalium artium peritus . . . . Et quia metro multum claruit . . . . Über die Autorschaft des Heinrich von Gent siehe Lorenz (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Berlin 1887, II, S. 21, Anm. 2), während Hauréau (Mémoires de l' Institut national de France, Académie des inscriptions et belles lettres, t. XXX, 2e partie, S. 349 ff.) gute Gründe dagegen geltend macht.

[5]) Alberich von Trois-Fontaines (M. G. SS. XXIII, S. 881, 48)

entfaltete er die Kraft seines vielseitigen Geistes in einer ausgedehnten schriftstellerischen Thätigkeit [1]. Spätere Jahrhunderte gaben ihm den Beinamen „der Große" [2] und den Ehrentitel „Doctor universalis" [3].

Es ist indessen nicht unsere Absicht, ein allseitig ausgeführtes Bild von dem Gesamtwirken des berühmten mittelalterlichen Gelehrten zu entwerfen. Nur eine bestimmte Seite seiner wissenschaftlichen Thätigkeit soll in der folgenden Untersuchung herausgegriffen werden, nämlich seine Stellung und Bedeutung für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.

Über die verwickelte Personenfrage und die verworrenen, zum Teil legendarischen Nachrichten bezüglich seiner näheren Lebensverhältnisse, die Echtheit, sowie den Inhalt und Charakter der ihm zugehörigen Schriften gedenken wir demnächst eine ergänzende Abhandlung litterarhistorischer Art zu veröffentlichen. Einstweilen möge es gestattet sein, die Resultate eingehender handschriftlicher Studien, soweit sie unentbehrlich sind, ohne den umfangreichen Apparat quellenmäßiger Belege heranzuziehen.

Wenn wir die Darstellung der Philosophie des Alanus de Insulis versuchen, so hoffen wir, eine bisher in der Geschichte

---

nennt ihn „doctor ille famosus". Der Chronist schreibt zwischen 1232 und 1252 (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., Berlin 1894, II, S. 462; Scheffer-Boichorst, M. G. SS. XXIII, S. 646 ff.)

[1] Otto von St. Blasien († 1223; vgl. Wattenbach, a. a. O., S. 284 ff., M. G. SS. XX, S. 302) hebt die Fruchtbarkeit seiner Feder hervor (M. G. SS. XX, S. 326, 19—23): . . . multa conscribens exposuit . . . et multa alia sana et catholica conscripsit.

[2] Zum erstenmal begegnet uns das Prädikat „Magnus" bei dem englischen Dominikaner Robert Holkot († 1349) in seinem „liber sapientiae", cap. 10, lect. 128 (nicht 118, wie bei Migne, t. 210, col. 30 A steht), fol. 120 A. Wir benutzten eine Inkunabel s. l. et a. der Universitätsbibliothek Breslau.

[3] Johannes Trithemius (1462—1516) in „de scriptoribus ecclesiasticis" (bei Fabricius, Bibliotheca ecclesiastica, Hamburgi 1718, c. 527, S. 128; bei Migne, t. 210, 30 A ff.): Alanus de Insulis . . . . Universalis meruit appellari. — Hartmann Schedel (1440—1514) „in liber Chronice" (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, fol. 221r; bei Migne, t. 210, 31 C ff.): Alanum autem doctorem celeberrimum, cognomento universalem . . . Cuius Alani magni, doctoris universalis.

der mittelalterlichen Philosophie vorhanden gewesene Lücke auszufüllen.

Alanus hat zwar von Seite der Philosophiehistoriker schon längst eine freundliche und anerkennende Beurteilung gefunden. Um die kürzeren Besprechungen in den bekannten Geschichtswerken der Philosophie [1]) zu übergehen, zu denen kürzlich eine von De Wulf [2]) gegebene hinzugetreten ist, so haben sich mit größerer Ausführlichkeit Heinrich Ritter [3]), Albert Stöckl [4]) und Bernard Hauréau [5]) über unseren Scholastiker verbreitet, und Albert Dupuis [6]) ihm eine schätzenswerte Monographie gewidmet. Einzelbearbeitungen hat sein „Anticlaudian" erfahren durch Oscar Leist [7]) und Eugen Bossard [8]).

Wohl sind die genannten Arbeiten für die Kenntnis der Persönlichkeit und einzelner Gedankenzüge des Magisters nicht ohne Wert, allein den Anforderungen, welche in philosophiegeschichtlicher Beziehung gestellt werden müssen, genügen sie

---

[1]) Brucker, Historia critica, Lipsiae 1766, III, S. 780 ff.; Tiedemann, Geist d. spekulativen Philos., Marburg 1795, IV, S. 320 ff.; Buhle, Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., Göttingen 1800, V, S. 255 ff.; Tennemann, Gesch. der Philos., Leipzig 1810, VIII, 1, S. 288 ff.; Rixner, Handbuch d. Gesch. d. Philos., Sulzbach 1829, II, S. 71; Prantl, Gesch. d. Logik, II, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 260 ff.; J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 4. Aufl., bearb. v. B. Erdmann, Berlin 1896, I, S. 314 ff.; Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 7. Aufl., bearb. v. M. Heinze, Berlin 1886, II, S. 179 ff.; Histoire littéraire de la France, XVI, Paris 1824, S. 396 ff.; Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Paris 1840, I, S. 305 ff.; A. Jourdain, recherches critiques, Paris 1843, S. 27, 278 ff.

[2]) Maur. De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la révolution française, Louvain et Paris 1895, S. 41 ff.

[3]) Geschichte der Philosophie, Hamburg 1844, VII, S. 593 ff.

[4]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, S. 411 ff.

[5]) De la philosophie scolastique, Paris 1850, I, S. 345 ff. Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, I, S. 521 ff. Vgl. auch Hauréau's Aufsatz über das Leben und einige Schriften des Alanus in Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres, t. XXXII, 1re partie, S. 1 ff.

[6]) Alain de Lille, Études de philosophie scolastique, Lille 1859.

[7]) Der Anticlaudianus, ein lateinisches Gedicht des 12. Jahrhunderts, und sein Verfasser Alanus ab Insulis. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Seehausen i. d. Altm. 1878—1882.

[8]) Alani de Insulis Anticlaudianus cum divina Dantis Alighieri Comoedia collatus, Andegavi 1885.

nicht. Was sie bringen, sind biographische und bibliographische Notizen und größere oder kleinere Auszüge aus verschiedenen Werken; aber eine gründliche, umfassende und methodisch durchgeführte Gesamtdarstellung der philosophischen Doktrin unseres Scholastikers mit Berücksichtigung ihrer Quellen und Motive suchen wir vergebens.

Im Interesse einer vollständigen und erschöpfenden Behandlung des bei Alanus vorliegenden Gedankenmaterials wird es zunächst geboten sein, den Umkreis der Schriften abzustecken, welche für die Darstellung seiner Philosophie in betracht kommen. Vornehmlich sind sechs Traktate zu nennen, in denen der Magister über philosophische Dinge sich geäußert hat: Die Abhandlung „de planctu naturae" (de pl. n.) — wir geben die Werke in der Reihenfolge ihrer wahrscheinlichen Abfassung und mit den bei Migne [1]) stehenden Titeln nebst den hierfür künftighin gebrauchten Kürzungen [2]) —, das so berühmt gewordene Gedicht „Anticlaudian" (Anticl.), die eigenartig geformten „Theologicae Regulae" (Reg.), die vierteilige polemische Schrift „Contra Haereticos" (C. H.), die exegetische Arbeit „Distinctiones dictionum theologicalium" (Dist.) und endlich das Meisterstück deduktiver Methode, die „Ars fidei catholicae" (A. f.). Einigemale werden noch beigezogen die „Ars praedicandi" [3]), der ungedruckte Traktat „de virtutibus et vitiis" [4]) und zwei Sermonensammlungen, von welchen einzelne Bruchstücke unter dem Titel „liber sententiarum" bei Migne c. 229—252 gedruckt sind [5]).

Bezüglich einer näheren Charakteristik der in Frage stehenden Werke verweisen wir auf unsere in Aussicht gestellte

---

1) Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210. Bei Überweg, Grundriß, 7. Aufl., II, 1886, S. 175 steht fälschlich „im 120. Band".

2) Die den Abkürzungen beigefügten Zahlen beziehen sich auf die betreffenden Columnen der Migne'schen Ausgabe.

3) Migne, Patrologia, Ser. lat., t. 210, c. 111 ff.

4) Codex Paris., Biblioth. nat., n. 3238 F, s. XIII, fol. 84va—85vb.

5) Die eine Sammlung wird in den Handschriften als Appendix der „Ars praedicandi" angereiht, z. B. Cod. Monac. 4586, s. XIII, fol. 89r ff.; die andere ist enthalten in einem Codex der Toulouser Stadtbibliothek, n. 195, s. XIII, fol. 93r ff.

Abhandlung. Nur einige Bemerkungen über die Gesamtausgaben alanischer Schriften wollen wir anfügen. Die erste größere Edition nach bereits früher erfolgter Drucklegung einzelner Arbeiten veranstaltete der Cisterzienserprior Karl de Visch zu Antwerpen 1654 [1]. Ergänzungen brachten später Pez [2] durch den Druck der „Ars fidei catholicae" und Mingarelli [3] durch die Veröffentlichung der „Theologicae Regulae". Diese sämtlichen Ausgaben vereinigte Migne in dem 210. Band seiner Patrologia (Series lat.) und nahm nach einem Inkunabeldruck noch die „Distinctiones dictionum theologicalium" hinzu [4].

Die textliche Beschaffenheit der Migne'schen Ausgabe läßt noch viel zu wünschen übrig und trägt mit die Schuld an der Schwierigkeit und Dunkelheit unseres Scholastikers. Einige nicht unwesentliche Verbesserungen und Berichtigungen gerade zu den wichtigsten Traktaten hat Cl. Baeumker [5] mit Zuhilfenahme mehrerer Handschriften bekannt gegeben.

Nach diesen Vorbemerkungen über die Werke des Scholastikers und die ihn betreffende Litteratur wenden wir uns nun-

---

[1] Migne 210, 27 giebt den genaueren Titel an Die zwei letzten Bücher von „Contra Haereticos" veröffentlichte de Visch 1656 (Köln) in „Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis", App. S. 410 ff. Siehe Migne 210, c. 399/400.

[2] B. Pez, Thesaurus Anecdotorum novissimus, Augsburg 1721, I, c. 476 ff.

[3] J. Al. Mingarelli, Anecdotorum Fasciculus, Romae 1756, S. 171 ff. Mingarelli's Ausgabe der „Regulae" ist indessen nicht die erste und nicht vollständig. Hain Rep. bibliogr, n. 390 und 389) erwähnt zwei sehr frühe Drucke unter dem Autornamen des mit Alanus de Insulis identischen Alanus Porretanus — auf den Nachweis dieser Identität müssen wir hier verzichten —, einen Kölner aus dem Jahre 1500 und einen andern s. l. a. et typ. Der letztere (Hain 389), von dem die Münchener Staatsbibliothek mehrere Exemplare besitzt, enthält bereits die bei Mingarelli und Migne fehlenden, neuerdings von Cl. Baeumker bekannt gegebenen (siehe unten S. 22, Anm. 2) Propositionen des Schlußabschnittes nebst deren Erläuterungen.

[4] Migne 210, c. 685/686.

[5] In dem Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft, B. VI (1893), S. 163 ff., 417 ff.; B. VII (1894), S. 169 ff. Separat erschienen unter dem Titel „Handschriftliches zu den Werken des Alanus", Fulda 1894. Von dem „Anticlaudian" und von „de planctu naturae" veranstaltete Th. Wright (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores. The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists of the twelfth century, London 1872, vol. II, S. 268—522) eine kritisch nicht immer sorgfältig gearbeitete Neuausgabe.

mehr zu einer kurzen Charakterisierung unseres Philosophen und seiner Philosophie.

Trotz des hohen Ruhmes, welcher dem Magister von Lille bei Mit- und Nachwelt so ausgiebig beschieden war, reicht er als Philosoph doch nicht an die ihm vorangegangenen großen Denker des 12. Jahrhunderts hinan. Er war nicht der Mann, den auf christlicher Seite während der letzten Dezennien jenes Säkulums unleugbar eingetretenen Stillstand des philosophischen Denkens durch neue und eigene Gedanken zu überwinden. Dazu mangelte ihm die Kraft des produktiven Schaffens, wie sie in manchem Betracht einem Gilbert, Abaelard, Hugo von St. Viktor eignete, es fehlte ihm die Gabe des spekulativen Denkens, das einen Bernhard von Chartres[1]) und Wilhelm von Conches[2]) befähigte, unter Anlehnung an alte Quellen den Versuch eines umfassenden philosophischen Systems zu wagen. Alanus erscheint als ein durch und durch receptiver, mit Emsigkeit aufsammelnder, größtenteils von dem vorgefundenen Stoff abhängiger Geist, der mehr die Gedanken anderer auf sich wirken läßt, als eine selbständige Lösung anstrebt.

Dabei aber versteht er es, ebenso sehr eine dichterische Natur als ein dialektisches Talent, dem einmal aufgegriffenen Gedanken ein glänzendes poetisches Gewand zu geben, wie nicht minder das gesammelte Material mit seltenem Scharfsinn und überraschender Prägnanz zu formulieren und mit spielender Leichtigkeit dialektisch zu handhaben.

Durch diese allseitige Beherrschung philosophischer Ideen, ihre poetische Einkleidung[3]), wie die geschickte dialektische Ver-

[1]) In seinem Werke „de mundi universitate sive megacosmus et microcosmus", ed. Barach und Wrobel in „Bibliotheca philosophorum mediae aetatis", Innsbruck 1876.

[2]) Vgl. Karl Werner, die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches, Sitzungsb. d. kais. Akademie d. Wiss., philos-hist. Klasse, Wien 1873, B. 75, S. 309 ff. Das „περὶ διδάξεων sive elementa philosophiae" betitelte und bei Beda (Migne, t. 90, c. 1127 ff.) veröffentlichte Werk Wilhelm's, welches am raschesten in seinen Gedankenkreis einführt, ist auch unter den Schriften des Honorius von Autun (Migne, t. 172, c. 39/40 ff.) mit dem Titel „De philosophia mundi" abgedruckt. Auf die weiteren Werke des Philosophen einzugehen, ist hier nicht der Ort.

[3]) In „de planctu naturae" und im „Anticlaudian".

wertung der vorgefundenen Stoffmasse zum systematischen Aufbau und zur polemischen Verteidigung [1]) der Glaubenslehren überragt Alanus weit seine sämtlichen Zeitgenossen. Hierin, in diesen mehr formalen Momenten, liegt das Eigentümliche seiner Leistung und Bedeutung.

Die beiden hervorstechendsten Eigenschaften seines Geistes, die selten in einem Kopf vereinigt erscheinen, die dichterische Begabung und die dialektische Anlage, haben auch seinem Stil unverkennbar den Stempel aufgeprägt. Eine auffallende Verschiedenheit der Schreibart zeigt sich in den früheren Schriften gegenüber den späteren. Während in den ersteren [2]) die Phantasie des Dichters überwiegt, die aus Martianus Capella [3]) und Bernhard von Chartres reiche Nahrung zieht, tritt in den letzteren, systematischen Werken [4]) die Schärfe des Dialektikers zu Tage, welcher bei Boëthius und Gilbert von Poitiers in die Schule geht. Dort eine Fülle phantasievoller poetischer Erfindungen und Wendungen, plastische Anschaulichkeit der Schilderung und eine oft ermüdende Häufung der Ausdrücke, hier nüchterne, abstrakte Begriffe und Formeln, kurz und präcis gehaltene Beweise und eine fast allzu sparsame Kargheit der Worte. Während dort die Überfülle lästig fällt und schwer verständlich wirkt, ist es hier eine lakonische Kürze, die aufmerksames Studium erfordert.

Was schliesslich die Stellung des Philosophen innerhalb der mannigfachen Strömungen seines Jahrhunderts betrifft, so ist eine genaue Abgrenzung derselben nicht leicht. Eine unrichtige Beurteilung erfährt der Scholastiker bei Hauréau, wenn

---

[1]) In den „theologischen Regeln“ (Theologicae Regulae), in „Contra Haereticos“ und der „Ars fidei catholicae“, welch letztere zwei direkt gegen die Häresien der Zeit gerichtet waren.

[2]) In „de planctu naturae“ und im „Anticlaudian“.

[3]) Aus Martianus' Schrift „de nuptiis Philologiae et Mercurii“ stammt auch die auf die Stoiker und Neuplatoniker zurückgehende, in „de planctu naturae“ stark zur Geltung kommende allegorische Deutung der alten Göttermythologie und Dichterfabeln, unter deren äußerer Hülle ein süßer Kern der Wahrheit versteckt liege. Vgl. de pl. n. 451 CD; A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande, Leipzig 1889, I, S. 476, 482.

[4]) In den „Regulae“, in „Contra Haereticos“ und in der „Ars fidei“.

derselbe ihn den Mystikern oder Theosophen beizählt [1]. Mit keinem andern Autor bekundet Alanus so wenig Geistesverwandtschaft, wie mit den Hauptvertretern der Mystik, mit Bernhard von Clairvaux und den beiden Viktorinern Hugo und Richard. Er nimmt von allen Richtungen und huldigt keiner ausschließlich. Am ehesten muß er zu den Vertretern jenes Platonismus gerechnet werden, welcher in der einflußreichen Schule von Chartres eine so begeisterte Pflege fand. Zumeist geht er die Wege, welche die beiden Carnotenser Bernhard [2]) und dessen Bruder Thierry [3]) und der Schüler des ersteren, der scharfsinnige Gilbert de la Porrée angebahnt hatten [4]).

Die Philosophie des Magister von Lille, darauf mag schon das bereits Gesagte schließen lassen, tritt uns nicht als ein geschlossenes, consequent durchgeführtes System entgegen, und wir dürfen keine neuen Probleme und selbsterdachten Lösungen erwarten. Sie ist vielmehr ihrem Grundton nach eine Art Überschau, die Zusammenfassung des in Jahrhunderte langer Arbeit in den gelehrten Schulen des Abendlandes bewahrten und hinzugewonnen Materiales. Nicht ein Werk aus einem Guß, gleicht sie dem Mosaikbild, in welchem Steinchen verschiedenster Färbung sich zusammengefügt finden. Allenthalben in einzelnen

---

[1]) Hauréau, Hist. de la philos. scol., I, S. 521, 525.

[2]) Zuweit geht die Behauptung Rousselot's, die Philosophie des Alanus sei nur eine Nachahmung Bernhards. Rousselot, Études sur la philosophie etc., I, S. 309.

[3]) Über denselben haben Clerval und B. Hauréau in erwünschter Weise nähere Kenntnis gegeben; ersterer durch eine Analyse und Würdigung von Thierry's „Heptateuchon", einem aus 45 Schriften compilierten Lehrbuch der sieben freien Künste, durch das zuerst, wie es scheint, nahezu das ganze aristotelische Organon bekannt wurde (vgl. Clerval, L' enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII^{e} siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II, S. 277—296), letzterer durch seine dankenswerte Publikation des ersten Buches von Thierry's Schrift de sex dierum operibus in seinen Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 52 ff. (vgl. T. VI, 1893, S. 29). — Über seinen handschriftlich in Brüssel (n. 10057) erhaltenen Kommentar zu den unter Cicero's Namen gehenden Rhetorica ad Herennium vgl. Paul Thomas in: Mélanges Graux, Paris 1884, S. 41 ff. und B. Hauréau im Journal des savants, 1884, S. 516 f.

[4]) Auf die Beziehungen zu Gilbert haben schon Ritter (Gesch. d. Philos., VII, S. 601) und Prantl (Gesch. d. Log., 1885, S. 260) hingewiesen.

Bemerkungen zerstreut, spiegelt sie den Mangel äußerer Einheit wider in der Vielgestaltigkeit ihrer inneren Bestandteile. Mit platonischen, aristotelischen und neupythagoreischen Elementen werden Gedankenzüge christlicher Denker zu einem seltsam gemischten Gemenge verbunden.

Den angedeuteten eklektischen Charakter und die erwähnten mannigfachen Schattierungen der Philosophie unseres Alanus beweist deutlich die Namhaftmachung der zahlreichen älteren und neueren Quellen, aus denen die verschiedenen Anschauungen geflossen sind.

Für Plato hegt der Insulenser, der allgemeinen Zeitstimmung folgend [1]), die höchste Verehrung. Er ist ihm der Philosoph und Metaphysiker κατ' ἐξοχήν, der die Geheimnisse der Dinge, die Tiefen des Himmels und das Wesen der Gottheit ergründet [2]). Gleichwohl kennt und benutzt er von ihm nicht mehr als das bekannte Timaeusfragment [3]) in der Übersetzung des Chalcidius. Wenn er den „Phaedon" [4]) gelegentlich erwähnt, so zeigt schon die Art des Citates, daß ihm nichts weiter als der Name und die allgemeine Tendenz des Buches bekannt war. Das Platonische in seiner Philosophie stammt aus viel späteren platonisierenden Quellen, aus Apulejus, Boë-

---

[1]) Joh. Scotus Eriugena (über die Schreibweise Eriugena siehe S. 13, Anm. 9) nennt Plato unter Berufung auf den Timaeus „philosophantium de mundo maximus" und an einer anderen Stelle „philosophorum summus" (de divis. nat. I. 31; III. 36. Migne 122, 476 C, 728 A). — Adelard von Bath bezeichnet ihn als „princeps philosophorum" (de eodem et diverso, Cod. Paris., biblioth. nat., 2389. s. XII, fol. 82 v b), als „familiaris meus Plato" fol. 85 v a). Er führt ihn ferner ein mit: „Unde philosophus in thimeo", „ut philosophus promittit" (fol. 86 r b). In seinen „Quaestiones naturales" sagt er: auctor huius divinae rationis Plato simul cum suis celebretur, ametur (Cod. Paris., bibl. nat., 6415, s. XII, fol. 30 v a; Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, s. l. et a., Cap. 28). — Genau in derselben Weise, wie die eben genannten Autoren, äußern sich Wilhelm von Conches und Abaelard, welch letzterer sein Urteil ausdrücklich auf das Zeugnis der Väter stützt. Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 129, Anm. 96; S. 168, Anm. 259 ff.

[2]) Anticl. 491 B: . . . . sed eo divinius ipsa
Somniat arcana rerum coelique profunda
Mente Plato sensumque dei perquirere tentat.

Vgl. ebd. 505 C; de pl. n. 468 C, 479 D; C. H. I, 5, 311 C: „ut dicit philosophus".

[3]) Siehe S. 64, 99, 108, 137, Anm. 3. — [4]) C. H. I, 30, 333 A. Vgl. S. 99.

thius und den mittelalterlichen Platonikern Bernhard von Chartres und Wilhelm von Conches.

Der Hochschätzung Plato's geht parallel die geringe Meinung von Aristoteles. Der einige Dezennien später so ausschlaggebend gewordene Philosoph von Stagira muß sich mit der wenig schmeichelhaften Rolle eines Logikers [1]) begnügen, über dessen Dunkelheit, Rätselhaftigkeit, Geheimnisthuerei und Konfusion [2]) nicht genug geklagt werden kann. Selbst einem Porphyr, der die Brücke schlägt über den Abgrund des Aristoteles und als ein zweiter Ödipus dessen Sphinxrätsel löst, einem Zeno und Boethius muß der Begründer der wissenschaftlichen Logik nachstehen [3]). Erwähnung finden lediglich „de interpretatione" oder „περὶ ἑρμηνείας" [4]), die „Kategorien" [5]) und die „Analytica posteriora" [6]). Völlig unhaltbar ist die Behauptung von Tiedemann [7]) und Buhle [8]), Alanus habe be-

[1]) Anticl. 491 B: Illic arma parat logico logicaeque palaestram
Pingit Aristoteles . . . .
Siehe de pl. n. 464 D.

[2]) Anticl. 511 B: Verborum turbator adest et turbine multos
Turbat Aristoteles noster gaudetque latere.
De pl. n. 479 D: Illic Aristoteles sententias aenigmaticarum locutionum latibulis involvebat. Ebd. 445 C: . . . . Aristotelicaeque auctoritatis tuba proclamat, quod ille maiestatem minuit secretorum, qui indignis secreta divulgat. Vgl. Anticl. 511 BC. Radulf de Longo Campo nimmt das letzte Citat aus einem dem Aristoteles zugeschriebenen „liber de ymaginibus" (Cod. Paris., bibl. nat., 8083, s. XIV, fol. 22 v b).

[3]) Anticl. 511 BC. Das Lob Porphyr's, dessen Verdienste schon Boëthius (Prantl, Gesch. d. Log., I, S. 680, Anm. 74) preist, bezieht sich auf die Isagoge zu den aristotelischen Kategorien. Unter Zeno, dem Athleten der Logik, kann nur der berühmte Eleate verstanden sein, wohl im Anschluß an Apulejus (de dogmate Platonis, ed. Goldbacher, Wien 1876, S. 65, v. 16). Radulf de Longo Campo, Alan's Schüler und der Kommentator seines Anticl., erwähnt ein zenonisches Argument gegen die Bewegung (Cod. Paris., bibl. nat., 8083, s. XIV, fol. 23 r a).

[4]) Sententiae 243 C; Dist. 996 B; Reg. 38, 639 D: de interpret., 1; Reg. 37, 639 C: de interpret., 3; Reg. 88, 667 A: de interpret., 11. Siehe unten S. 21. — [5]) Reg. 88, 666 D: Categ., 8.

[6]) Reg. 64, 652 B: Analyt. post., II, 19. In C. H. I, 31, 334 B wird dem Aristoteles noch zugeteilt ein „liber de eligendis duobus propositis" Siehe unten S. 101. — [7]) Geist d. spekulat. Philos., IV, S. 321.

[8]) Lehrbuch d. Gesch. d. Philos., V, S. 255. Von den Neueren scheint nur P. Haffner, Grundlinien d. Gesch. d. Philos., Mainz 1881, S. 523 diese irrige Meinung noch aufrecht erhalten zu wollen.

reits direkt aus der aristotelischen Metaphysik und aus Moses Maimonides geschöpft. Seine Schriften bieten hiefür nicht den geringsten Anhaltspunkt. Vielmehr hatte, wie schon Jourdain [1]) gesehen, die von Spanien ausgehende Bewegung, welche seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die christliche Spekulation allmählich mit der aristotelisch-arabisch-jüdischen Philosophie in Berührung brachte, auf ihn noch keinen greifbaren Einfluß zu gewinnen vermocht. Das einzige Zeugnis, daß wenigstens vereinzelte Vorboten jenes gewaltigen geistigen Aufschwunges bis zu ihm gedrungen waren, liefern einige Stellen aus dem „liber de causis" [2]), der aber im übrigen ohne weitere Einwirkung geblieben ist [3]).

Allein trotz dieser merkwürdigen Verkennung des Aristoteles, welche Alanus mit dem gesamten früheren Mittelalter teilt [4]), enthält seine Philosophie doch eine Reihe über die Logik hinausgreifender, in das Gebiet der Metaphysik fallender aristotelischer Elemente. Boëthius übernahm hier, wie auch bezüglich platonischer Anschauungen, die Vermittlung. Zwar fehlte es nicht an anderweitigen Schriftstücken, welche wichtige Punkte des aristotelischen Systems unter dem ausdrücklichen Namen seines Urhebers überlieferten. Ambrosius [5]) hatte, wenn

[1]) Recherches critiques, S. 285.

[2]) C. H. I, 30, 332 C; I, 31, 334 B. Jourdain, a. a. O., S. 183, 278; O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 205 ff.

[3]) Überweg's Annahme (Grundriß, 7. Aufl., II, 1886, S. 221), der „liber de causis" habe „auf die Darstellungsweise des Alanus einen wesentlichen Einfluß geübt", entbehrt jeder Begründung. Über die nicht minder unbewiesenen Behauptungen von Hauréau und Berthaud siehe später S. 140, Anm. 5.

[4]) Die stereotyp gewordene Klage über Aristoteles — im 10. Jahrhundert tadelt ein gewisser Gunzo seine Dunkelheit (Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 50, Anm. 196), im 11. spricht ein unbekannter Autor von dem „Aristotelicus laberinthus" (ebd. II, S. 73, Anm. 296), im 12. urteilt insbesondere Johannes Saresberiensis äußerst ungünstig über die beiden Analytiken (ebd. II, S. 236, Anm. 542; S. 243, Anm. 569) — geht zurück bis auf den Timaeus-Kommentar des Chalcidius, woselbst der Stagirite seiner Schwierigkeit wegen mit Heraclit zusammengestellt wird (ed. J. Wrobel, Lipsiae 1876, S. 346), und auf Boëthius, der bereits den Ausdruck „turbator verborum" gebraucht (Prantl, Gesch. d. Log., I, S. 682, Anm. 79).

[5]) In Hexaëmeron I, 1 (Migne 14, 123 B): alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem

auch mit aphoristischer Kürze, auf Materie und Form als die aristotelischen Grundprinzipien zur Erklärung der körperlichen Dinge hingewiesen, und Chalcidius [1]) ließ über den gleichen Gegenstand ausführliche Erörterungen in seinen Kommentar zum Timaeus einfließen, wie er auch des Aristoteles Definition von der Seele als der Entelechie des Leibes kommentierte [2]). Aber auffallender Weise blieben diese wertvollen aristotelischen Reminiscenzen, soweit wenigstens Chalcidius in Frage kommt, von Seite der mittelalterlichen Lehrer völlig unbeachtet oder unverwertet liegen. Die fast ausschließliche Quelle für den Aristotelismus vor dem 13. Jahrhundert bildete Boëthius. Er ist der philosophische Lehrmeister der früheren Jahrhunderte genau in demselben Maße, wie später Aristoteles, und sein tiefgehender Einfluß auf die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie nicht bloß in logischen, sondern ebenso sehr in metaphysischen Fragen läßt sich nur mit jenem des Stagiriten in Vergleich bringen.

So sehen wir auch unseren Magister immer und immer wieder auf Boëthius zurückgreifen. Während die Kirchenväter in den Hintergrund treten und nur einige unwesentliche Notizen aus Hilarius [3]), Claudianus Mamertus [4]), Hieronymus [5]), Augustin [6]) und Gregor [7]) aufgenommen werden, wurzeln die

et tertium cum iis, quod operatorium dicitur, cui suppeteret competenter efficere, quod adoriundum putasset. Der Satz findet sich wörtlich bei Rhabanus Maurus (Migne 107, 443 A); bei Remigius von Auxerre (Migne 131, 53 D), welcher bezüglich des dritten Princips, der Wirkursache, hinzufügt: tertium quiddam, nescio quid volens dicere, operatorium appellavit; ferner bei Petrus Lombardus (sent. II, 1, n. 2; Migne 192, 653) und bei dessen Schüler, dem Magister Bandinus (Migne 192, 1092 A). Petrus Comestor schreibt (Migne 198, 1055 C): Aristoteles duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine.

[1]) ed. Wrobel, S. 312 ff., n. 283—288. S. 316, n. 286 wird ein langes Citat aus der aristotelischen Physik eingeflochten (Phys. I, 9). Siehe unten S. 49.

[2]) Ebd. S. 257, n. 222 ff. Siehe unten S. 102.

[3]) Reg. 20, 630 D; 116, 681 D; Dist. 922 C. Vgl. später S. 24.

[4]) Siehe unten S. 97, und Reg. 21, 631 B. — [5]) Dist. 960 A.

[6]) Reg. 1, 623 C; 4, 625 A; 6, 626 C; 22, 631 C. Vgl. unten S. 30, Anm. 4; S. 123, Anm. 2; S. 137, Anm. 5.

[7]) Siehe unten S. 35; S. 85, Anm. 2; S. 90, Anm. 3.

wichtigsten und wertvollsten Bestandteile seiner Philosophie in dem Schriftenkomplex des größten der lateinischen Philosophen, wie Abaelard [1]) den Boëthius nennt, in dessen Übersetzungen und Kommentaren sowohl, als in seinen eigenen Werken, der „Consolatio", der „Arithmetik" und vornehmlich in seinen theologischen Abhandlungen [2]). Boëthius entstammt die Ontologie des Alanus und seine vielgerühmte Methode [3]); in ihm haben, wie die platonischen und aristotelischen Anschauungen, so auch die seltsamen pythagoreisirenden Spekulationen [4]) des Scholastikers ihren Ausgangspunkt.

Als die letzte der ältern von Alanus benutzten Quellen ist der sonderbare hermetische Schriftenkreis zu nennen. In der Seelenlehre [5]), und wo es sich darum handelt, für die rationelle Beweisbarkeit der Trinität [6]) einen philosophischen Zeugen aufzubringen, beruft sich der Magister verschiedene Male auf den Asclepius des Philosophen Mercurius und auf ein weiteres Buch desselben Verfassers unter dem Titel „Logostileos id est verbum perfectum" [7]).

Sucht Alanus de Insulis, wie aus dem bisherigen erhellt, die damals bekannte aus dem Altertum überlieferte philosophische Litteratur seinen Zwecken entsprechend zu verwenden, so bemüht er sich nicht minder, hervorragende Gedanken der christlichen Philosophen und Theologen zu den seinigen zu machen. Deutlich lassen sich die Spuren und Nachwirkungen eines Pseudo-Dionysius [8]), Scotus Eriugena [9]), An-

---

[1]) Introductio ad theologiam I, 25 (Migne 178, 1034 A). Abaelard würdigt hier die Gesamtbedeutung des Boëthius für die frühmittelalterliche Wissenschaft.

[2]) Gegen F. Nitzsch, System des Boëthius, Berlin 1860, halten wir mit Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877, S. 48 ff., und C. Krieg, Über d. theolog. Schriften des Boëthius, Jahresber. d. Görresgesellschaft f. 1884, S. 23 ff., an der Echtheit derselben fest

[3]) Siehe S. 28 ff.. — [4]) Siehe S. 74 ff., 112. — [5]) Siehe S. 99. — [6]) Siehe S. 114. — [7]) Über dessen Verhältnis zum Asclepius siehe S. 115.

[8]) Siehe S. 93, Anm. 5; 122, Anm. 4; 135.

[9]) Siehe S. 93, Anm. 5; 135. Dist. 780 A wird die eriugenistische Einteilung der theophania in epiphania, hyperphania und hypophania erwähnt, eine Einteilung, die auch des Alanus Zeitgenossen Garnerius von Rochefort (sermo IX, in die Epiphaniae, Migne 205, 631 B; Isagogae theophaniarum symbolicae

selm[1]), Hugo von St. Victor[2]), des Verfassers des Buches de spiritu et anima[3]) und wahrscheinlich auch des liber Hermetis[4]) nachweisen. Nachhaltigeren Einfluß gewinnen seine unmittelbaren Vorgänger, die bereits erwähnten Platoniker Bernhard[5]) und Thierry von Chartres[6]) und Wilhelm von Conches[7]), der berühmte Kommentator des Boëthius, Gilbert von Poitiers[8]), Abaelard[9]), Johann von Salisbury[10]) und endlich noch der Spanier Dominicus Gundissalinus[11]).

So laufen denn in dem Insulenser — darüber wird die reichhaltige Liste der angeführten Autoren keinen Zweifel lassen — die weitverzweigten Fäden einer langen philosophischen Entwicklung, wie in einem Punkt, zusammen. Während bereits von Spanien aus der erste Anstoß erfolgte, um das am Ausgang des 12. Jahrhunderts sichtlich ermattete philosophische Denken neu zu beleben und zur höchsten Kraftentfaltung zu führen, steht unser Scholastiker noch mit allen Fasern auf dem Boden der alten Schule als der letzte, von der fremden Strömung noch unberührte Repräsentant jener ältern Richtung, welche auf der Grundlage des aus der Väterzeit ererbten Materiales sich im Schoße der abendländischen Kirche entwickelte.

Aber gerade dieses Umstandes wegen kommt der Philosophie des Alanus ein nicht geringes geschichtliches Interesse zu. Wird in ihr auch lediglich das Facit gezogen aus der geistigen Arbeit der verflossenen Jahrhunderte, so gewährt sie doch, an

---

II, 1, Cod. Troyes n. 455, fol. 21v), der ausdrücklich den „Johannes cognomento Scotus" citiert, und wohl auch Isaak von Stella (Migne 194, 1888 B) von Eriugena entnommen haben. — Die handschriftlich am besten beglaubigte Schreibweise ist Eriugena, wie neuestens Baeumker (Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrbuch f. Philos. und spekulative Theologie, B. 7 (1893), S. 346, Anm. 2; Bd. 8 (1894), S. 222) auf Grund der ältesten Codices gezeigt hat.

[1]) Vgl. S. 33 ff.

[2]) Allerdings beschränkt sich dessen Einwirkung lediglich auf die Definition des Glaubens. Den mystischen Anschauungen Hugos steht Alanus gänzlich fern. Vgl. oben S. 8 und später S. 34, Anm. 1.

[3]) Siehe S. 92. — [4]) Vgl. S. 118 ff. — [5]) Siehe S. 51; 73, Anm. 2; 74; 76, Anm. 2; 78; 81. — [6]) Siehe S. 112; 124. — [7]) Siehe S. 64; 66; 94. — [8]) Siehe S. 23 ff.; 28 ff.; 57. — [9]) Siehe S. 36 ff.; 64; 107; 114 ff. — [10]) Siehe S. 55, Anm. 5; 64; 66; 82. — [11]) Siehe S. 114; 124; 134, Anm. 2; 141, Anm. 3.

der Grenze zweier Epochen stehend, einerseits einen Einblick in den Umfang und den Wert der bereits vorhandenen, auf christlichem Boden erwachsenen Gedankenmassen, andererseits läßt sie die Art und das Maß des Fortschritts erkennen, welcher mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Physik und Metaphysik und ihrer Kommentatoren für die Philosophie des christlichen Occidents verknüpft war.

Treten wir unter solchen Gesichtspunkten an die Darstellung der philosophischen Doktrin des Magisters von Lille heran, so kann es bezüglich der hierbei einzuschlagenden Methode nicht genügen, nach dem Muster der bisherigen Bearbeitungen nur Auszüge oder einen Abriß einzelner Werke zu geben[1]). Es muß vielmehr unsere Aufgabe sein, die Lehrmeinungen des Philosophen aus der Masse anderweitigen Materiales, aus den poetischen Zuthaten und den streng theologischen Materien, herauszusondern, sie auf ihre Quellen zu prüfen und jene Punkte aufzuzeigen, an welche die alsbald mächtig aufstrebende aristotelische Richtung des begonnenen 13. Jahrhunderts sich anlehnen konnte, welche sie modifizierte und weiterbaute.

Was endlich die Anordnung des Stoffes angeht, so liegen hiefür in den Werken unseres Lehrers selbst keinerlei Anhaltspunkte vor. Der Scholastiker hat, wie bereits erwähnt [2]), je nach Gelegenheit oder je nachdem es das theologische Interesse verlangte, seine philosophischen Ansichten bald da, bald dort ohne äußeren systematischen Zusammenhang niedergelegt. Hauréau's [3]) Verfahren, der nach dem Vorgange von V. Cousin [4]) jeden Denker des früheren Mittelalters nur unter dem Gesichtswinkel des Universalienproblems ansieht, halten wir für unzureichend. Die Frage über die Universalien beschäftigte allerdings die Frühscholastiker auf das lebhafteste, allein sie war doch nicht die einzige, in welcher ihr ganzes Wissen und Suchen restlos aufgegangen wäre [5]). Sie bildete nur ein Bestand-

---

[1]) Siehe oben S. 3 ff. — [2]) Siehe oben S. 8 ff.

[3]) In seiner Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872, 1re partie.

[4]) In der bedeutungsvollen Einleitung zu den Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, S. LVI ff.

[5]) Mit Recht wird dieses gegen Cousin's und Hauréau's Auffassung

stück, wenn auch ein sehr wichtiges, einer viel umfassenderen Spekulation. Bei **Alanus** selbst, wie wir bald sehen werden, spielt das Problem nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Um daher ein vollständig getreues Bild von der Gesamtsumme der Ansichten unseres Philosophen zu geben und insbesondere dem oben berührten [1]) philosophiegeschichtlichen Interesse gerecht zu werden, wählen wir ein ungleich umfassenderes Schema, das die einzelnen, für die Entwicklung der Folgezeit wichtigen Lehrpunkte mit wünschenswerter Deutlichkeit heraustreten läßt. Wir gedenken in einem ersten Abschnitt von der **Erkenntnislehre** des **Alanus** zu reden, in einem zweiten die **ontologischen** Begriffe und Gesetze zu behandeln, und daran in drei weiteren Abschnitten die Darlegung seiner **kosmologischen** und **psychologischen** Anschauungen, sowie seine Lehre von der obersten Ursache aller Dinge, der **Gottheit** anzureihen.

I. Abschnitt.

Logik und Erkenntnislehre.

1. Logik.

Obgleich wir unsern Magister als einen in der Praxis höchst gewandten Dialektiker rühmen mußten, so bleibt er doch nicht bloß einzelnen logischen Streitfragen fern; auch die **Theorie** der Logik erfährt nur insoweit Berücksichtigung, als sie gleich den übrigen artes im „Anticlaudian" [2]) personifiziert auftritt und

---

schon von **M. F. Picavet** geltend gemacht. Vgl. dessen Aufsatz De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne in Bd. I. der Bibliothèque de l' École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, Paris 1889, p. 253—279 (bes. S. 254 ff.).

[1]) Siehe S. 14 ff.

[2]) Anticl. 509 ff. Vgl. **Prantl**, Gesch. d. Log., II, S. 260 ff. Die Personifizierung der Septem artes, welche ähnlich, wie **Alanus**, schon vor ihm **Adelard von Bath** in seiner von **Jourdain** (Recherches critiques, S. 260 ff.) nach Cod. Paris. 2389 (siehe oben S 9, Anm. 1) auszugsweise veröffentlichten Schrift de eodem et diverso durchgeführt hat, geht auf **Martianus Capella** de nuptiis Philologiae et Mercurii zurück.

als eine Jungfrau von bleichem, durch lange Nachtwachen abgemüdeten Antlitz geschildert wird, woran sich eine kurze Skizze der Hauptpunkte des damaligen logischen Unterrichts [1]) nebst einer Art historischen Überblicks [2]) über die als hervorragend geltenden Logiker anschließt. Unter den Gegenständen des logischen Schulbetriebs erwähnt der Scholastiker die Lehre von den Topen und Maximen, vom syllogistischen Schluß und seinen Teilen, vom abgekürzten Syllogismus, von den Schlußfehlern, von der Induktion, von dem exemplum, der Definition, Partition, Description und Division. Keine der anderen artes kann die Logik entbehren. Sie ist der Schlüssel und die Pforte zu den Geheimnissen der Weisheit [3]) und sie hat die Aufgabe, die Wahrheit ans Licht zu ziehen und gegen sophistische Angriffe zu verteidigen [4]).

Nehmen wir zu diesen wenig interessanten und philosophisch bedeutungslosen Aufzählungen noch die bereits früher [5]) erwähnten schiefen Ansichten unseres Magisters über die geschichtliche Entwicklung der logischen Disciplin hinzu, so ist alles erschöpft, was sich über den theoretischen Logiker sagen läßt. Die Logik war ihm wohl das Mittel dialektischer Schulung und Gewandtheit; aber ihr rein formaler Inhalt als solcher mit seinen teilweisen Subtilitäten und Spitzfindigkeiten konnte begreiflicher Weise in vorwiegend Zwecken der Theologie dienenden Traktaten keinen breiteren Raum finden.

2. Erkenntnislehre.

Aus dieser Stellung Alan's als theologischer Lehrer und Schriftsteller erklärt sich auch eine gewisse Zurückhaltung auf dem Gebiete der Erkenntnislehre. Nur jenen erkenntnistheoretischen Fragen wendet er größere Aufmerksamkeit zu, welche in

---

[1]) Anticl. 509 D—510 B. — [2]) Ebd. 511 BC. — [3]) Anticl. 510 B.

[4]) Anticl. 509 C, 554 D. Die Behauptung Prantl's, a. a. O., S. 260, Alanus habe die Logik „nur als ein Mittel der Argumentation behufs der Bekämpfung der Ketzer anerkannt", ist um so unverständlicher, als Prantl einige Zeilen später die Bedeutung der Logik „als Werkzeug oder Schlüssel der Weisheit, sowie als Waffe für alle übrigen Künste" erwähnt.

[5]) Siehe oben S. 10.

ihren Konsequenzen in direktem Zusammenhang mit der Theologie standen, nämlich der Universalien- und Methodenlehre.

a. Sinneserkenntnis.

Bezüglich des sinnlichen Erkennens vermögen wir aus sämtlichen alanischen Schriften nur wenige Bemerkungen herauszulösen. Die Sinne, die Wachposten des körperlichen Gemeinwesens, haben den Körper vor äußeren Einflüssen sicher zu stellen [1]. Ihre wahrnehmende Thätigkeit, auf den Umkreis der körperlichen Objekte beschränkt [2], ist zwischen den Grenzen des Größten und Kleinsten und weniger Feinen eingeschlossen [3]. Hatten Adelard von Bath und Wilhelm von Conches in dem Vorgang der Sinneswahrnehmung ein Problem erblickt, dessen Schwierigkeiten sie sich nicht verhehlten [4], und das sie in eingehenden Erörterungen im Anschluß an den platonischen Timaeus und bezüglich der Schallempfindungen an Boëthius [5] zu lösen suchten, so findet sich hierüber bei Alanus nichts weiter als die kurze Äußerung, der Sehstrahl trete durch die Pu-

---

[1] De pl. n. 442 D: sensus quasi corporeae civitatis excubias vigilare praecepi, ut quasi exterorum hostium praevisores corpus ab exteriori importunitate defenderent.

[2] C. H. I, 28, 330 C: In spiritu vero bruti non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur. Diese beiden Potenzen, nämlich sensus und imaginatio, hat der unkörperliche Menschengeist mit dem Tier gemeinsam.

[3] Ebd. 331 B: Et sicut sensus deficit circa maxima et minima, ita circa minus subtilia.

[4] Adelard sagt in seinen quaestiones naturales, cap. 20 (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek): De sensibus istis enodandum esse iudico. Nihil enim in corporea hominis compositione meo iudicio vel intellectu difficilius vel mutua allocutione inexplicabilius est merito.

[5] Adelard bespricht (a. a. O., cap. 23) vier verschiedene Theorien der Gesichtswahrnehmung: Quantum apud diversos colligere potui, de visu sententia quadripartita est. Er selbst folgt der Meinung des platonischen Timaeus: Conveniat igitur, ut illam, quam philosophus approbat, tractemus sententiam .... Vgl. Timaeus 45 B ff. und Chalcidius, ed. Wrobel, S. 271, n. 236 ff. Bezüglich der Gehörempfindungen dagegen will er von einem so großen Philosophen, wie Boëthius (de musica I, 14), nicht abweichen (quaest. nat., cap. 20 ff.). — Über Wilhelm von Conches siehe Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalt., Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Klasse, Wien 1873, B. 75, S. 389.

pille an die äußeren Gegenstände heran [1]). Die Thätigkeit der beiden sinnlichen Potenzen, der Wahrnehmung und der Imagination, denkt er sich, den naturwissenschaftlichen Anschauungen der Zeit folgend, durch eine Art Fluidum, eine feine körperliche Substanz (spiritus physicus, naturalis, animalis) vermittelt [2]), ohne indessen auf ein genaueres anatomisches oder physiologisches Detail einzugehen, wie dies seit Constantinus Africanus von Seite mancher christlicher Lehrer [3]) beliebt wurde. In den „Anticlaudian" wird wohl eine längere Besprechung der fünf Sinne eingeflochten, allein in der Form einer wissenschaftlich wertlosen poetischen Allegorie, indem sie mit fünf Pferden von verschiedener Schnelligkeit, Wohlgestalt und Herkunft verglichen und an den Wagen der das Weltgebäude durchfahrenden Prudentia angespannt gedacht werden [4]).

Erfährt die Lehre von der Sinneswahrnehmung eine höchst stiefmütterliche Behandlung, so werden andere Versuche und Erörterungen, welche wichtigere Punkte der Erkenntnislehre behandeln, vollständig ignoriert. So die eines Adelard von Bath über die Vernunft als die einzige Quelle der Gewißheit [5]), eines Wilhelm von Conches über das Ineinandergreifen der erkennenden Kräfte im Erkenntnisorganismus [6]), eines Johann von Salisbury über

---

[1]) Dist. 880 D, 916 B.

[2]) C. H. I, 28, 329 D: Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus . . . et alius, qui dicitur physicus sive naturalis . . ., quo mediante fit sensus et imaginatio. Vgl. Dist. 952 D.

[3]) Vor allem von Wilhelm von Conches und Wilhelm von Thierry. Siehe Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie, Wien 1876, S. 14 ff. und die S. 18, Anm. 5 citierte Schrift des gleichen Verfassers.

[4]) Anticl. 521 C.

[5]) Cod. Paris. 2389, fol. 85va; Jourdain, Rech. crit., S. 268 ff.; Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 209. Sehr treffend hat Adelard auch den Unterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Methode gezeichnet (Cod. Paris. 2389, fol. 85ra; Jourdain, a. a. O., S. 267).

[6]) In dem sicher Wilhelm von Conches angehörigen (Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 432, 438, Anm. 1), von Cousin (Fragments de philosophie du moyen-âge, Paris 1856, S. 296 ff.) aus Cod 1095 de Saint-Germain (heute biblioth. nat. 14065) bruchstückweise veröffentlichten und von Migne (172, 246 ff.) unter den Werken des Honorius von Autun

den Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens und dessen Entwicklungsstadien [1]), und die hoch interessanten Resultate, zu denen der Verfasser des aus der abaelard'schen Schule stammenden „liber de intellectibus" [2]) gelangt. Nur bezüglich der Begriffsbildung hat Alanus einige, in der Folgezeit bedeutsam gewordene Bemerkungen eingestreut.

b. Begriffsbildung.

Die Bildung der Begriffe wird bestimmt als ein inneres, geistiges Erfassen, ein Ergreifen der substanziellen und accidentellen Formen der Dinge, wobei der innere Akt in einem Namen oder Laut seinen äußeren Ausdruck findet [3]). Die Form erscheint als unerläßliche Bedingung des begrifflichen Erkennens [4]), und nach Boëthius seien es die Proprietäten oder Formen gewesen, nach denen der menschliche Geist uranfänglich den Dingen ihre Namen gegeben habe [5]). Wo keine Form, da

---

nachgedruckten Kommentar zum Timaeus. Ferner in Dragmaticon philosophiae (vgl. Hauréau, a. a. O., S. 444, Anm. 1; Werner, Kosmologie u. s. w., Wiener Sitzungsb., B. 75, S. 400).

[1]) C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, Leipzig 1862, S. 299 ff.

[2]) Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 206 ff.; Überweg, Grundriß, II, S 172, 7. Aufl; V. Cousin, Petri Abaelardi opera, Paris 1859, S. 733 ff. Bei Besprechung der Leistungen der einzelnen Erkenntniskräfte wird die Organlosigkeit der intellektiven Kraft gegenüber den Sinnen betont (Cousin, S. 734), der weitere aristotelische Gedanke vertreten, daß unsere Begriffe ohne die Phantasmen unmöglich seien (ebd. S. 736), die verschiedenen Arten der begrifflichen Erkenntnis und die Theorie der Abstraktion entwickelt (ebd. S. 738 ff.).

[3]) Sententiae 243 B: Verbum dicitur proprie interior mentis conceptus exteriore voce expressus. Reg. 36, 638 B: cum enim veri nominis intellectus surgat ex formae perceptione, qua res intelligitur esse quid, vel qualis, vel quanta . . . Vgl. Dist. 996 BC.

[4]) Siehe die vorige Anm. — A. f. Prol. 598 B: Intellectus est potentia animae adminiculo formae rem comprehendens. Ebd. I, 16, 601 B: . . . cum intellectus naturalis nisi adminiculo formae rem non comprehendat.

[5]) Reg. 17, 629 D. Die auch von Wilhelm von Conches (Prantl, a. a. O., II, S. 129, Anm. 99) angezogene Stelle, welche Alanus im Auge hat, steht in Boëthius Kommentar zu den Kategorien des Aristoteles (Boëthii opera omnia, ed. Basel 1570, S. 112). Vgl. übrigens auch Chalcidius, ed. Wrobel, S. 262, n. 225: Igitur iuxta hanc formam, qua formantur corpora, nomina esse imposita rebus verum est . . . .; ferner Gilbert's Kommentar zu Boëthius de trinitate (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1141); Jo-

auch keine Erkenntnis im strengen Sinne. Daher könne nach demselben Gewährsmann Gott und die Materie mittelst des Begriffes nicht eigentlich erkannt werden [1]).

Fragt man nun genauer, wie jenes geistige Erfassen zu denken sei, wie die objektiven Formen der Dinge in die Seele gelangen, so antwortet Alanus, an eine Stelle aus Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* sich anlehnend, der Geist oder die Seele leide gewissermaßen, wenn sie den Begriff eines Dinges besitze [2]). Merkwürdiger Weise faßt aber der Scholastiker denselben geistigen Vorgang, welchen er eben mit Aristoteles als ein Leiden (passio) bezeichnete, ohne irgendwelche Vermittlung zu versuchen, mit Augustin als eine Thätigkeit der Seele. Der Geist erzeuge den Begriff aus sich, wie der Vater den Sohn [3]).

Mag man auch diesen Ausführungen ihrer unbefriedigenden Kürze wegen kein besonderes Gewicht beilegen, das zeigen sie zum mindesten, daß christlicher Seits am Ausgang des 12. Jahrhunderts die Thatsache der Abstraktion nicht mehr lediglich im augustinischen Geiste, wie dies in dem Buche de spiritu et anima [4]) geschieht, sondern bereits durch das Hereinziehen eines spezifisch aristotelischen Gedankens, des berühmten Be-

---

hannes Saresberiensis (Entheticus, v. 381; Migne 199, 973 C): Forma quidem res est, ex qua res vera vocatur.

[1]) Reg. 36, 638 BC; Dist. 871 A. Siehe unten S. 52, 120 ff.

[2]) Sententiae 243 B: Unde et verbum dicitur a verbere mentis i. e. a passione, quia quodammodo anima patitur, cum ab ea de re intellectus habetur. (Das Folgende nach Cod. Mon. 4586, s. XIII, fol. 123 v.) Unde aristoteles in libro periermíniarum ait: ea, que sunt in voce, sunt earum passionum, que sunt in anima, note. Siehe Dist. 996 B. Vgl. Aristot. *περὶ ἑρμηνείας*, I, Anf.: *Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα* .... Boethii opp., ed. Basel, S. 216: Sunt ergo ea, quae sunt in voce, earum, quae sunt in anima, passionum notae.

[3]) Sententiae 243 C: Eleganter ergo filius dei dicitur verbum, quia sicut mentis conceptus de mente procedit, ita pater filium genuit; sicuti sine aliqua diminutione mens gignit intellectum, sic pater sine omni diminutione sui gignit filium. Vgl. Dist. 996 C. Siehe Augustinus, de Gen. ad litt., XII, c. 16, n. 33: tamen eandem eius imaginem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili. De musica, VI, c. 5, n. 8—12.

[4]) De spiritu et anima, c. 24 (Migne 40, 798). Vgl. unsere Abhandlung „Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne" in den „Beiträgen zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.", herausgeg. von Baeumker und v. Hertling, II, 1, S. 54 ff.

griffes „des Leidens", zu erklären versucht wurde. Freilich stellt Alanus die beiden gegnerischen Anschauungen noch völlig gleichberechtigt neben einander, ohne irgendwie Bedenken zu äußern. Aber schon bald mußte sich, um ihre Geltung behaupten zu können, die augustinische Theorie, wie wir bei Wilhelm von Auvergne sehen [1]), eine zu Gunsten des immer einflußreicher werdenden Aristoteles angebrachte Modification gefallen lassen, bis sie endlich unter Albertus Magnus und Thomas von Aquin durch die zur Lehre vom intellectus possibilis und agens ausgebildete und allgemein anerkannte aristotelische Ansicht völlig in den Hintergrund geschoben wurde.

c. Universalienlehre.

Tragen die bisher behandelten, in das Gebiet der Erkenntnislehre einschlagenden Lehrpunkte den Charakter einer äußerst fragmentarischen Behandlung zur Schau, so steht der Magister von Lille auch der brennenden Frage seines Jahrhunderts, dem Kampf um die Universalien, außerordentlich kühl gegenüber. Zwar mußte er wegen der mannigfachen Berührungspunkte mit der Theologie, speziell mit der Trinitätslehre, hier etwas weiter ausholen, wie er dies vornehmlich in dem letzten Abschnitt seiner „Regulae" thatsächlich thut [2]). Aber trotzdem hätten seine Erörterungen auch in diesem Punkt kaum abgerissener und kürzer

---

[1]) Vgl. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, a. a. O., S. 55 ff.

[2]) In der Ausgabe der „Regulae" von Mingarelli beziehungsweise von Migne sind nur die ersten 10 Regeln des nach Migne'scher Zählung in der Mitte von Regel 115 beginnenden letzten Abschnittes abgedruckt, während die weitaus größte Zahl der Handschriften nebst der oben (S. 5, Anm. 3) erwähnten, in der Münchener Staatsbibliothek befindlichen Inkunabel noch neun weitere, vornehmlich für die Universalienlehre des Scholastikers in Betracht kommende Regeln anfügen. Die Echtheit und die Zugehörigkeit dieses Schlußteiles zu den „Regulae" steht außer Zweifel. Cl. Baeumker hat die bei Migne ausgefallenen Propositionen mit Ausschluß der darauffolgenden Erläuterungen nach dem Lilienfelder Cod. n. 144 veröffentlicht (Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philos. Jahrbuch d. Görresgesellschaft, B. VI, S. 421 ff; Separatabdruck, Fulda 1894, S. 17 ff.). Durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Professors Baeumker war es mir möglich, den Lilienfelder Codex zur Verbesserung des gesamten Textes der Regeln zu benutzen.

ausfallen können. Vergeblich suchen wir nach einer geschichtlichen Orientierung über die so zahlreich aufgetretenen Parteiansichten, wie sie in sehr verdienstvoller Weise von Johannes Saresberiensis [1]) geboten wird, vergeblich nach einer Polemik gegen die eine oder andere Schulrichtung. Für den Theologen Alanus scheint das Problem bereits endgiltig entschieden, indem er sich, ohne jegliche Begründung dieses seines Schrittes, auf den Standpunkt der Universalienlehre des Gilbertus Porretanus stellt.

Das Eigentümliche der Gilbert'schen Theorie liegt nach dem Urteile des Saresberiensis [2]) in der Aufstellung, daß die Abbilder der göttlichen Ideen, die „formae nativae", den geschaffenen Dingen in singulärer Weise, als Einzelnexistenzen, inhärieren, während das Allgemeine in der Conformität jener individuell existirenden Formen zu erblicken sei. Wir ziehen das Referat Johann's herbei, weil es mit seltener Prägnanz die wesentlichen Momente der Anschauung Gilbert's heraushebt, andererseits dieselben Punkte von Alanus als eigene wissenschaftliche Überzeugung vorgetragen werden.

Den ausgesprochenen Realismus unseres Scholastikers bekundet schon die Fassung des Urteils als Ausdruck der realen Verbindung einer Proprietät mit einem Subjekt [3]). Prädiziert werden heißt in realer Weise inhärieren [4]). Aber auch abgesehen von dieser unbedingten Verwandlung der logischen Ordnung in die metaphysische oder reale, werden, wie bei Gilbert, die Inhalte der Gattungs- und Artbegriffe als „res" bezeichnet

---

[1]) Metalogicus II, 17; Migne 199, 874 A ff.

[2]) Ebd.; Migne 199, 875 D: Porro alius, ut Aristotelem exprimat, cum Gilberto episcopo Pictaviensi universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente dei consistit, sed rebus creatis inhaeret; haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

[3]) A. f. I, 16, 601 C: Cum enim circa duos terminos humanus sermo versetur, subiectum scilicet, per quod exprimitur, de quo fit sermo, et praedicatum, quod subiecto copulat proprietatem vel formam.

[4]) Reg. 12, 629 A: Eadem ratione nec de simplici aliquid praedicatur, cum praedicari nihil aliud sit quam inhaerere. Vgl. Reg. 50, 642 D.

und ihnen die Rolle von Realitäten und Ursachen zugeschrieben. Alanus spricht von der „longitudo", von der „albedo", wie von Dingen [1]). Selbst dem Begriff der Einheit (unitas) entspricht eine Realität [2]). Die „humanitas" macht den Menschen [3]), wie die „albedo" das Weiße, Farbige und Sobeschaffene bewirkt [4]). Die Gattungen und Arten, von Substanzen sowohl wie von Accidenzien, figurieren als Ursachen, als „causae substantiales" beziehungsweise „causae accidentales" [5]), und als solche enthalten sie nach dem Zeugnisse des Hilarius den Grund und die Gewähr für die Wahrheit der prädikativen Aussage, die ohne sie inhaltslos wäre [6]).

---

[1]) Reg. 26, 633 C: Linea est longa, et hoc nomen „longa" et res huius nominis, i. e. longitudo, transfertur ab eo, cuius est . . . . . Ebd.: Monachus est albus, transfertur hoc nomen albus ad hoc, ut conveniat monacho, sed non res nominis. Cum enim monachus dicitur albus, non dicitur, quod sit affectus albedine, sed quia est albi habitus.

[2]) Reg. 125, 684 B: sicut Socrates dicitur homo humanitate, ita unus unitate, quae comitatur illam humanitatem, et ita dicitur unus homo. Alanus denkt hier genau wie Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1178): unitas omnium a se divisorum in quolibet facultatum genere praedicamentorum comes est. Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 222, Anm. 477 ff.

[3]) C. H. I, 5, 311 B: Si humanitas, quae est natura substantialis hominis et causa formalis, immutabilis est, immutabilis et effectus eius, i. e. facere hominem (wir citieren nach Cod. Bernensis n. 335, s XII; über die Handschrift vgl. Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 417).

[4]) Reg. 1, 623 B: Unde albedo facit album, facit coloratum, facit qualem. Vgl. Cod. Lilienfeld n. 144, Reg. 11 (die Handschrift beginnt, wie bei den zwei vorausgehenden Abschnitten, so auch beim letzten, also mit Regel 116 nach Migne, eine neue Zählung), fol. 118r b: albedo enim facit album, coloratum, quale. Siehe Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1142): Albedo . . . et qualem . . . et coloratum . . . et album . . . facit.

[5]) Cod. Lilienf. n. 144, Reg. 11, fol. 118r b: In naturalibus autem causae substantiales, generales vel speciales, compositae sunt ex partibus suarum definitionum, ut haec species homo . . . ., hoc genus animal similiter. Causae vero accidentales, ut albedo, nigredo, compositae sunt ex diversis effectibus.

[6]) Reg. 116, 681 D: Omne dictum usque adeo a causa est, ut si causa non fuerit, ipsum quidem vacuum sit . . . . Ut enim testatur Hilarius: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi. (Hilarius de trinitate IV, n. 14; II, n. 31: omne enim dictum, ut dicatur, ex causa est . . . .) . . . . Quod enim Petrus dicitur esse homo, ab humanitate est, quod albus, ab albedine . . . . Vgl. Aristot. Praedicam., c. 12 (Boëthii opp., ed. Basel, S. 208): Est autem quidem vera oratio nequaquam causa, ut sit res, verumtamen videtur quodammodo res causa, ut sit oratio vera.

Verfolgen wir die excessiv realistische Denkweise unseres Alanus weiter, so stimmt er mit Gilbert überein, wenn er auf die Autorität von Boëthius [1]) hin die objektivierten Inhalte der Gattungs- und Artbegriffe, die geschaffenen irdischen Formen, von deren Urbildern, den ewigen, immateriellen Ideen im göttlichen Geiste, unterscheidet und sie den Dingen immanent sein läßt als ihre substanzialen Formen, Naturen, Proprietäten, als ihre formalen und inneren Ursachen [2]) — Ausdrücke, wie sie neben dem häufigeren „subsistentiae" sämtlich bei Gilbert [3]) vorkommen. Am deutlichsten jedoch springt seine Abhängigkeit von dem Bischof von Poitiers in die Augen, wo er von der „singularitas" und „conformitas" jener Naturen spricht, wo es sich also darum handelt, das Verhältnis der Naturen oder Formen zu den empirischen Einzelndingen und das eigentliche Wesen des Universale zu bestimmen. Die Correlate der Begriffe — so nimmt Alanus mit Gilbert an — existieren nämlich nicht als allgemeine Substanzen im Sinne eines Wilhelm von Champeaux, sondern singulär und individuell, d. h. ebenso oft ver-

---

[1]) Dist. 796 D: . . . unde Boëthius: non oportet nos deduci ad imaginarias formas, sed ad formas aeternas, ex quibus aliae sunt. Vgl. Boëthius de trin. 2 (ed. Peiper, S. 152, 17): . . . neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est . . .; ebd., S. 154, 50: Ex his enim formis, quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt, quae sunt in materia . . . Siehe Joh. Saresb. Metal. IV, 35 (Migne 199, 938 C).

[2]) C. H. I, 58, 360 C: Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma. Ebd I, 5, 311 B: humanitas, quae est natura substantialis hominis et causa formalis. Dist. 960 A: Substantia transumitur ad substantialem proprietatem sive substantialem naturam. Vgl. Dist. 988 B. Reg. 120, 682 D: Intrinseca causa est, per quam res, cuius est, est vel aliquid est, ut corpus corporeitate est, colore vero est aliquid. (Wir geben den Satz nach Cod. Lilienf. n. 144, der allerdings das „est" nach „cuius est" ausläßt) Bezüglich des terminus causa ist noch vorige S., Anm. 5 zu vergleichen.

[3]) Boëthii opp., ed. Basel, S. 1255: Natura enim subsistentis est, qua ipsum subsistens aliquid est. Hae vero sunt substantiales formae . . .; S. 1128: proprietates substantiales, quibus ipsi sunt; S. 1154: et est quidem corporalitate corpus . . . ., horum (d. h. der Accidenzien der Farbe und der Begrenztheit) corporalitas causa est; S. 1142: Nam et ea, quae est tota forma substantiae hominis, non modo ex eo, quod ipsa tota eum, in quo est, facit hominem . . . .

vielfältigt, als die Art Individuen zählt. Es giebt ebenso viele „humanitates“ als Einzelnmenschen [1]). Konsequenter Weise kann für einen derartigen individualistischen Realismus das Moment der Allgemeinheit nur in der Ähnlichkeit, Identität oder Conformität [2]) jener singulären, individuell gedachten Naturen oder Formen gelegen sein. Das Universale reduziert sich auf eine bloße Relation, eine Ähnlichkeitsbeziehung [3]) zwischen jenen individuellen Realitäten.

So bietet die Stellungnahme unseres Magisters in dem viel verhandelten Streit um die Universalien keine neuen Gesichtspunkte. Was Gilbert in seinem Scharfsinn ausgedacht, das webt Alanus den Grundzügen nach in seine theologischen Regeln ein, nicht ohne jenes Gefühl der Sicherheit, welches sich im unbestrittenen Besitz der Wahrheit glaubt. Höchst bemerkenswert aber bleibt es, daß jenes Jahrhundert, in welchem der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus so heftig geführt wurde, mit einem Realismus endigte, welcher die Correlate der Begriffe nicht über die Dinge, sondern in sie selbst hinein verlegte. Der Sieg des realistischen Denkens im 12. Jahrhundert über Plato, wie über den Nominalismus, an welchem der durch Boëthius überlieferte Aristoteles einen nicht geringen Anteil hatte,

---

[1]) Reg. 28, 635 B: Non enim vere diceretur: Petrus est alius homo quam Paulus, nisi alia humanitate esset homo quam Paulus. Vgl. Cod. Lilienf. n 144, Reg. 15, fol. 118 v a: Ut socrates et plato dicuntur naturaliter conformes suis singularibus humanitatibus eos similiter conformantibus. Ebd., Reg 16: . . . . socrates et plato diversi dicuntur singularitate suarum humanitatum. Siehe Gilbert (Boëthii opp, ed. Basel, S. 1241): Unus enim homo una singulari humanitate . . . ., ut pluribus humanitatibus plures homines et substantiae.

[2]) Cod. Lilienf. n. 144, Reg. 13, fol. 118 r b ff.: Ut socrates et plato idem sunt natura, non ydemptitate singularitatis, sed ydemptitate conformitatis. Ebd., Reg. 14, fol. 118 v a: Idemptitas naturae vel generis in conformitate consistit. Ebd., Reg. 15: Conformitas est singularium naturarum plena similitudo.

[3]) Ebd., Reg. 14: hoc enim nomen conformitas pluralitatem insinuat. Unde non attenditur in nature singularitate, sed in naturarum similitudine. Vgl. Gilbert (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1136): Dicuntur etiam multa subsistentia unum et idem non naturae unius singularitate, sed multarum, quae ratione similitudinis fit, unione . . . . Illa, quae diversarum naturarum adunat conformitas, genere vel specie unum dicuntur. Siehe Prantl, a. a. O., II, S. 222, Anm. 474.

mußte bei der Möglichkeit eines eingehenderen Studiums des Stagiriten naturgemäß ein vollendeter und allgemeiner werden; denn die überlieferte realistische Tendenz der christlichen Lehrer fand in dem durch die Araber bekannt gewordenen ganzen Aristoteles nur eine glänzende Bestätigung.

d. Methodenlehre.

Wenn auch nicht völlig original, so doch weit selbständiger als in der Universalienfrage tritt Alanus auf in dem interessantesten Punkte seiner erkenntnistheoretischen Erörterungen, in der Methodenlehre. Gerade um seiner mathematisch-deduktiven Methode willen ward er von den Geschichtschreibern der Philosophie von jeher gerühmt und mit einer gewissen Berechtigung den Vertretern des modernen erkenntnistheoretischen Rationalismus, einem Cartesius, Spinoza, Wolff, an die Seite gestellt. In der That nehmen auch seine beiden systematischen Schriften, die „Regulae" und die „Ars fidei", in der Litteratur des zwölften Jahrhunderts, was ihre methodische Anlage und Durchführung betrifft, eine Art Ausnahmestellung ein. Durch das berührte methodische Moment sich deutlich von den gewöhnlichen Summen und Sentenzenbüchern unterscheidend [1]), bilden sie die merkwürdigsten Denkmale jenes eigenartigen mittelalterlichen Rationalismus, welcher bei Scotus Eriugena mit ungemessener Kühnheit und Schärfe beginnend, bei Anselm in seinen Ansprüchen weit gemäßigter und bescheidener auftretend, bei Abälard aber wieder anspruchsvoller werdend, im Vertrauen auf die Vernunft lediglich aus Begriffen und allgemeinen Sätzen durch das Mittel des Syllogismus alles, Gott und die Welt, die natürlichen, wie die Glaubenswahrheiten, zu deduzieren versuchte.

---

[1]) H. Ritter (Gesch. d. Philos., VII, S. 594 ff.) stellt sie mit de trinitate des Richard von St. Victor und mit den Sentenzen des Lombarden in Vergleich. Derselbe trifft jedoch nur insofern zu, als Richard die Trinitätslehre auf non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes (de trin. I, 4; Migne 196, 892 C) basieren will, und der Lombarde, wie überhaupt die Sententiarier, den Glaubensinhalt an der Hand einzelner Thesen entwickelt. Es fehlt dagegen den Schriften der beiden Lehrer jene charakteristische formelle Gestaltung, welche Alanus seinen Arbeiten zu geben weiß.

Hatte nun auch bei den eben genannten Denkern die aprioristische Erkenntnisrichtung schon längst eine kraftvolle Vertretung gefunden, so schöpft doch Alanus zumeist aus ganz anderen Quellen, wenn er seine Ansicht über die Methode der Wissenschaften entwickelt und praktisch bethätigt, nämlich aus Boëthius und dessen Kommentator Gilbert de la Porrée.

Boëthius bezeichnet die mathematische Methode als die wissenschaftliche Methode [1]) überhaupt und er verlangt zum Zwecke der Argumentation unbeweisbare durch sich selbst einleuchtende Sätze oder Maximen [2]). Von diesem Gedanken ausgehend will der Verfasser der „Regulae", gleich Gilbert, die mathematische Deduktion auf das gesamte Wissenschaftsgebiet ausgedehnt wissen. Zwar spielen auch die Autoritäten bei ihm eine Rolle und er verwertet sie in „Contra Haereticos" ausgiebig genug, allein als Ideal der wissenschaftlichen Demonstration schwebt ihm die rationelle Begründung auf syllogistischem Wege [3]), aus höchsten und allgemein anerkannten Sätzen vor.

Sämtliche Wissenschaften stützen sich auf solche oberste Regeln, welche, selbst keines Beweises bedürftig, das Fundament und den Ausgangspunkt für die Demonstration innerhalb jeder einzelnen Disciplin abgeben [4]). So hat — um von den mehr

---

[1]) De hebdomadibus, Prol. (ed. Peiper, S. 168): Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque, quibus cuncta quae secuntur efficiam.

[2]) De differentiis Topicis (Boëthii opp., ed. Basel, S. 859): Propositionum quoque aliae sunt per se notae et quarum probatio nequeat inveniri, aliae, quas tametsi animus audientis probet eisque consentiat, tamen possunt aliis superioribus approbari. Et illae quidem, quarum nulla probatio est, maximae et principales vocantur, quod his illas necesse est approbari, quae ut demonstrari valeant non recusant . . . . Quae propositiones cum fidem sui natura propriam gerant, non solum alieno ad fidem non egent argumento, verum caeteris quoque probationis solent esse principium. Igitur per se notae propositiones, quibus nihil est notius, indemonstrabiles ac maximae et principales vocantur. Vgl. S. 29, Anm. 3.

[3]) C. H. I, 30, 333 A: Sed quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.

[4]) Reg. Prol., 621 A: Omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis . . . caeterae scientiae proprias habent regulas, quibus nituntur et quasi quibusdam terminis certis clauduntur . . . Vgl. Gilbert's Kommentar (Boëthii opp., ed. Basel, S. 1187): Ut igitur tuae satisfaciam postulationi, feci sic,

oder minder willkürlichen Regeln der Grammatik zu schweigen — die Dialektik ihre Maximen, die Rhetorik ihre loci communes, die Ethik ihre generales sententiae, die Physik ihre Aphorismen, die Arithmetik ihre Porismata, die Musik ihre Axiomata, die Geometrie ihre Theoreme, die Astronomie ihre excellentiae [1]). Den profanen Wissenschaften gleich besitzt auch die Theologie ihre Maximen, die unter mannigfachen Gesichtspunkten betrachtet mit den verschiedensten Namen: paradoxae, aenigmata, emblemata, enthymemata, hebdomades ausgezeichnet werden [2]).

Ohne auf die übrigen Disciplinen weiter zu reflektieren, macht nun Alanus in seinen „Regulae" den seltsamen Versuch, den ursprünglich logischen Begriff des Axioms in die Theologie einzuführen, die obersten Sätze, die Maximen oder Regeln der theologischen Wissenschaft im einzelnen festzustellen, jene Thesen zu bestimmen, welche seiner Meinung nach, wenn auch nicht bei der großen Masse, so doch in der Gelehrtenwelt den Charakter allgemein anerkannter Sätze besitzen [3]), um auf ihnen

---

ut fieri solet in Mathematica maxime disciplina, i. e. Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia et in ceteris etiam pluribus disciplinis, ut in praedicamentis et analyticis, in quibus quaedam secuturis tractatibus necessaria praeponuntur, videlicet praeposui terminos regulasque. Eosdem quos vocat terminos, vocat etiam regulas. Sed regulas quidem, quoniam locali similitudine multa continent, terminos vero, quoniam ex eorum principiis demonstratio propositorum deducitur et eorum postremis inductionibus tamquam finibus terminatur. Wie aus den angeführten Stellen, insbesondere aus ihrer Terminologie, ersichtlich ist, schöpfen Gilbert und Alanus zunächst aus Boëthius, während die Originalquelle, die Analytica posteriora (I, 1 ff; II, 19) des Aristoteles, nur nebenbei erwähnt wird als ein Buch, in welchem, wie desgleichen in den Prädicamenten, die Methode des boëthianischen liber de hebdomadibus befolgt sei. Daß die Kenntnis der Analytik von Seite Gilbert's eine ganz minimale war, hat schon Prantl (Gesch. d. Log., II, S. 217) hervorgehoben. Die von uns citierte Stelle scheint ihm übrigens entgangen zu sein.

[1]) Reg. Prol., 621 A ff. Dieser Passus ist teilweise, von den etymologischen Erklärungen abgesehen, fast wörtlich aus Gilbert (S. 1187) genommen.

[2]) Ebd, 621 B ff. Die Ausdrücke finden sich mit Ausnahme von aenigmata sämtlich bei Gilbert (S. 1185).

[3]) Reg. Prol., 622 B ff: Communis animi conceptio est enuntiatio (mit Cod. Lilienf. n. 144), quam quisque intelligens (mit Cod. Lilienf.) probat auditam ... Eleganter autem dicitur communis animi i. e. multorum animorum; ad hoc enim, ut sit maxima, oportet ut ex natura vel artificio in plurium notitiam

in beigefügten Erläuterungen ein umfassendes System des ganzen Glaubensinhaltes mit Einschluß der Mysterien aufzubauen. Die Ausführung dieses merkwürdigen Gedankens bietet natürlich nichts anderes als eine Aneinanderreihung teils durch die Tradition geheiligter [1]), aus Boëthius [2]), Pseudo-Dionysius [3]), Augustin [4]) und anderen [5]) entnommener, teils selbst formulierter, oft in überraschende Wendungen und Wortspiele gekleideter theologischer Sätze mit nachfolgenden Erklärungen, wobei die einzelnen Propositionen, wo nur irgendwie möglich, durch den Faden logischer Ableitung mit einander verknüpft erscheinen.

Äußert sich das Streben nach rein deduktiver Behandlung der Theologie in den „Regulae" — einer offenkundigen, ins Breite gezogenen Nachahmung der in Boëthius „liber de hebdomadibus" aufgestellten Regeln [6]) — in der höchst eigentümli-

---

veniat, ut si ad aliud probandum accedat, alterius probatione non egeat. Unde indemonstrabilis, per se nota et maxima nuncupatur . . . . Theologicarum autem maximarum aliae veniunt in notitiam multorum, ut haec: unum esse rerum principium; aliae in notitiam paucorum i. e. sapientum, ut haec: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. De his igitur, quae veniunt in notitiam paucorum, agendum est Vgl. Boëthius, de hebdomad. (ed. Peiper, S. 169): Communis animi conceptio est enuntiatio, quam quisque probat auditam. harum duplex modus est: nam una ita communis est, ut omnium sit hominum . . . . Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit . . . . quae non vulgus, sed docti comprobant. Siehe den Kommentar Gilbert's zu dieser Stelle (S. 1187), an welchen Alanus sich enge anschließt.

[1]) Reg. 8, 628 A: Unde secundum hoc videtur illa regula tradita esse a quibusdam.

[2]) Z. B. Reg. 8 (Boëth. de trin. 4, ed. Peiper, S. 156, 17 ff.); Reg. 9 (Ebd., S. 157, 32); Reg. 10 (Ebd., S. 157, 26); Reg. 11 (De hebdom., S. 169); Reg. 12 (De trin. 2, S. 153, 41); Reg. 14 (Ebd. 2, S. 152, 20).

[3]) Reg. 18 (Dionys. de coel. ierarchia, c. 2; Migne 122, 1041 C). Vgl. Thomas, S. th. I, 13, a. 12, ad 1.

[4]) Reg. 4 (Augustin. de doct. christ. I, 5; Migne 34, 21); Reg. 22 (De trin. V, 8; Migne 42, 916 ff.).

[5]) Reg. 1 stammt aus der fälschlich dem Boëthius zugeteilten Schrift des Dominicus Gundisalvi de unitate (Correns in „Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt.", herausgeg. von Baeumker, B. I, H. 1, S. 3). Siehe unten S. 124. Reg. 3 und 7 sind höchst wahrscheinlich dem liber Hermetis entnommen. Vgl. unten S. 118 ff.

[6]) Daher selbstverständlich auch der Titel „Regulae" oder „Maximae".

chen, in der ganzen mittelalterlichen Litteratur völlig isoliert [1]) dastehenden Form, die Glaubenswahrheiten unter dem logischen Gesichtspunkt von Axiomen zu betrachten, ihnen die Bedeutung von allgemein anerkannten Sätzen zu geben, so kommt die mathematisch-deduktive Methode zu ihrer naturgemäßen Entfaltung in der „Ars fidei", welcher ebensosehr wie den „Regulae" das eben genannte boëthianische Buch als Vorlage gedient hat. Werden dort eine Reihe von Sätzen, auf welche die folgende Entwicklung sich stützen soll, vorangeschickt, so schlägt Alanus in seiner „Ars" den gleichen Weg ein, nur daß er seinem vorangestellten, zur Beweisführung erforderlichen Material eine reichere Gliederung giebt, es in Definitionen, Postulate und Axiome auseinanderlegt [2]). Mit Hilfe dieses dreifachen Rüstzeugs werden nun philosophische Sätze und der Hauptinhalt der Glaubenslehren, die Mysterien der Trinität und Incarnation nicht ausgenommen, auf dem Wege des Syllogismus deduziert mit einer umfassenden Systematik und Konsequenz, wie wir sie in anselmischen und abaelardschen Schriften nicht finden. Wir werden vielmehr lebhaft an das von Spinoza in seiner „Ethik" eingehaltene Verfahren erinnert. Wie jenes Werk des neueren Philosophen, so ist auch die „Ars fidei"

---

[1]) Allerdings hatte bereits der Viktoriner Richard gewisse theologische Sätze als Maximen oder Regeln bezeichnet, allein er dehnt diesen Begriff nicht auf die sämtlichen Glaubenswahrheiten aus und noch viel weniger unternimmt er es, sie in dieser Form in einem eigenen Werke zu behandeln. De trin. I, 20 (Migne 196, 899 D ff.): Contingere itaque videtur quasi quadam dote naturae, quod cuncti paene tam eruditi quam minus eruditi solent habere familiare et quasi pro regula tenere, Deo videlicet, quidquid optimum iudicant, incunctanter attribuere . . . . Est itaque eruditis velut maxima propositio, est cunctis in commune veluti communis animi conceptio, deo attribuere, quidquid altius attingit humana aestimatio.

[2]) A. f. Prol. 597 B ff.: Descriptiones autem appositae sunt hac de causa, ut appareat, in quo sensu ac quot modis huic arti vocabulis sit utendum. (Die Stelle ist korrigiert nach Cod. Paris., biblioth. nat., 6569, s. XIII, f. 152 r.) Tres autem petitiones subiunctae sunt sic dictae, quia cum probari per alia non possint tamquam maximae licet non adeo evidentes, verumtamen ad probationem sequentium illas peto mihi concedi. Communes autem animi conceptiones sequuntur sic dictae, quia adeo sunt evidentes, quod eas auditas statim animus concipit esse veras. Hae autem sunt ad probationem sequentium introductae.

des mittelalterlichen Scholastikers, rein formell angesehen, ein vollendetes methodisches Kunstwerk [1]), und die mathematische Deduktion, wie sie das Mittelalter speziell in seiner älteren Periode auffaßte und auf die Theologie anwandte, hat in ihr ihren prägnantesten Ausdruck gefunden.

Überschauen wir die bisherigen Ausführungen, so liegt deren Kernpunkt darin, daß Alanus die Theologie wissenschaftlich begründen will und diese Aufgabe nach jener Methode durchführt, welche er auf dem ganzen damaligen Wissenschaftsgebiet in Anwendung und noch dazu durch die Autorität des Boëthius gefestigt fand. Zwar drängte die ganze Richtung der Zeit zu einer systematischen Behandlung des Glaubensinhaltes. Anselm, Richard [2]), Abälard und andere arbeiteten nach derselben Methode, aber noch keiner hatte mit solcher Betonung es geradezu als sein wissenschaftliches Programm ausgegeben, die Theologie in mathematisch-deduktiver Weise zu gestalten. Alanus hat auch hier aus den vorangegangenen Bestrebungen die Summe gezogen, diesmal aber sich nicht lediglich receptiv verhalten, sondern mit Einsetzung eines bedeutenden Maßes eigener Energie dazu beigetragen, die Theologie auf das den Anschauungen und Mitteln seiner Zeit entsprechende wissenschaftliche Niveau zu heben und mit ihr das Princip der syllogistischen Behandlung aufs engste zu verknüpfen. In der That nahm auch das dreizehnte Jahrhundert jenes Verfahren als ein Erbstück aus dem zwölften herüber.

e. Glaube und Wissen.

Wenn der Insulenser für alle Wissenschaften, die Theologie mit einbegriffen, die deduktive Methode proklamiert, wenn er die christlichen Mysterien der Trinität, der Incarnation, der Auferstehung einer rationalen Begründung unterwirft, so tritt

---

[1]) Daher auch sein Name. A. f Prol. 597 B: Nempe editionem hanc „Artem catholicae fidei" merito appello. In modum artis composita definitiones, distinctiones continet et propositiones artificioso successu propositum comprobantes.

[2]) In seiner öfter erwähnten Schrift de trinitate. Siehe oben S. 27, Anm. 1, S. 31, Anm. 1.

er unstreitig für die Forderungen eines erkenntnistheoretischen Rationalismus in die Schranken. Es fragt sich indessen, bis zu welchem Grade der Scholastiker diesen Standpunkt auf dem Gebiete der Theologie zur Geltung brachte, mit anderen Worten, wie sich bei ihm das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie gestaltete.

Die gestellte Frage muß beantwortet werden durch den Hinweis auf eine doppelte Strömung. Alanus versucht den Anschluß an den Erzbischof von Canterbury, ohne sich jedoch völlig dem Einflusse Abaelard's entziehen zu können.

War Anselm weit entfernt, durch seine rationellen Beweise für die christlichen Mysterien [1]) diese in bloße Vernunftwahrheiten aufzulösen, wollte er vielmehr ihren Charakter als Glaubensgegenstände vollauf gewahrt wissen [2]), so scheidet auch Alanus den Glauben scharf von dem Wissen, nicht im Sinne eines Widerspruchs zwischen beiden, sondern insofern sie sich in zwei getrennten, immerhin aber in Wechselwirkung mit einander stehenden Sphären bewegen [3]).

Das Wissen ist Erkenntnis der Dinge aus ihren Wesensgründen [4]), im Glauben hingegen erfassen wir die Wahrheit nicht mehr auf Grund der Einsicht in die Ursachen, sondern auf Grund freier Willenszustimmung [5]). Erhaben über die Mei-

---

[1]) Für die Trinität im „Monologium"; für die Incarnation in der Schrift „Cur deus homo".

[2]) Proslogion, I (Migne 158, 227 C): Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo quia, nisi credidero, non intelligam. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 154 ff.

[3]) De pl. n. 446 A: Nec mirum, si in his theologia suam mihi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa, sed diversa sentimus. Ego ratione fidem, illa fide comparat rationem. (Die Natur, welche hier redend eingeführt wird, gilt als die Vertreterin des weltlichen Wissens.)

[4]) Dist. 922 C: . . . cognitio, quae habetur de rebus per inferiores causas i. e. per substantiales rerum naturas, non est fides, sed scientia. Vgl. Tractatus de virtutibus et vitiis (Cod. Paris., 3238 F, fol. 84ᵛa; siehe oben S. 4, Anm. 4): Ubi enim causarum racio prevenit ad aliquid probandum, non est fides, set scientia. De pl. n. 446 B: ego (natura, siehe vorige Anm.) consentio sciens, illa (theologia) sentit consentiens.

[5]) Dist. 755 B: fides est perceptio rerum cum assensione (nach Cod. Mon. 7998, fol. 28ᵛ, der assentione hat) sine causarum cognitione. Tract. de virt. et vit., a. a. O.: Fides est perceptio veritatis rerum cum assensione

nung steht der Glaube unter dem Wissen [1]; nicht hinsichtlich seiner Gewißheit oder seines Objektes, denn den theologischen Sätzen wohnt eine absolute und unverbrüchliche Notwendigkeit [2] inne, die Theologie ist die irrtumslose Schule der Wahrheit, die mehr Vertrauen verdient als die Vernunftgründe [3] und sie beschäftigt sich mit dem Unveränderlichen, dem Unbegreiflichen, den göttlichen Geheimnissen [4], während das Wissen, schwankend und wandelbar wie seine Quelle, der gewöhnliche Verlauf der Natur [5], auf die sichtbare Welt beschränkt

(d. Cod. hat assertione) sine causarum cognitione . . . ebd., fol. 84 v b: fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. A. f. I, 17, 601 D: Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumptio.

[1]) A. f. I, 17, 601 D: Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam. Tract. de virt. et vit., a. a. O.: fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta. Die Definition ist diejenige des Hugo von St. Victor (Sent. I, 1; de sacram. I, p. 10, c. 2. Migne 176, 43 C; 330 C, 331 B). Sie findet sich weiterhin bei Johannes Saresberiensis, der sich auf Hugo beruft (Metalog. IV, 13. Migne 199, 924 B), bei Peter von Poitiers (Sentent. III, 21. Migne 211, 1091 B), in den Sentenzen Roland's (Denifle, Archiv f. Litteratur- und Kirchengesch. d. Mittelalt., I, 1885, S. 436) und bei Garnerius in seinem Traktat gegen die Amalricianer (c. 4, ed. Baeumker, Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., B. 7, 1893, S. 378). Vgl. auch von späteren Alexander von Hales, Summa theol. I, q. 1, m. 1, ad 4; Thomas von Aquino, S. theol. II², q. 4, a. 1 c.

[2]) Reg. Prol. 621 B: cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt, quae actu vel natura mutari non possunt.

[3]) Anticl. 555 D: Ars divina poli, veri schola, nescia falsi. De pl. n. 445 D: Auctoritatem consule theologicae facultatis, cuius fidelitati potius quam mearum rationum firmitati dare debes assensum.

[4]) De pl. n. 446 B: ego (natura) vix visibilia video, illa (theologia) incomprehensibilia comprehendit in speculo; ego vix minima metior intellectu, illa immensa ratione metitur; ego quasi bestialiter in terra deambulo, illa vero caeli militat in secreto. Vgl. Anticl. 531 A, 532 C.

[5]) Siehe Anm. 2. Sermones, Cod. Tolosanus, n. 195 (siehe S. 4, Anm. 5), fol. 103 r: Terrestris philosophia cum mundo transibit, theologia in eternum manebit. Ebd., fol. 102 r findet sich auch die bekannte, schon bei Petrus Damiani (siehe Überweg, Grundriß 7. Aufl., II, S. 145) stehende, auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie bezügliche mittelalterliche Formel: naturales scientias a se (deo) institutas, a se ipso mirabiliter ordinatas pedissecas theologiae, ancillas celestis philosophiae. (Ähnlich bereits Philo, z. B. De congressu quaer. erud. grat. §. 14, p. 530 Mangey: *γένοιτ' ἂν οὖν ὥσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας*, und an zahlreichen andern Stellen. Auch der Vergleich des weltlichen Wis-

bleibt [1]), sondern insofern als ihm die Einsicht in die Gründe abgeht, von welcher stets das Wissen begleitet sein muß. In der Abwesenheit jener Einsicht liegt das Charakteristikum des Glaubens [2]), welches ihn wenigstens für diese Zeitlichkeit für immer von dem Wissen trennt [3]). Er hätte nach dem Worte Gregor's kein Verdienst mehr, wenn die menschliche Vernunft den strikten Beweis für seine Inhalte zu erbringen vermöchte [4]). Zu einer völligen Durchdringung der Geheimnisse fehlt ihr und den weltlichen Wissenschaften die Befähigung [5]). Die Argumente, welche sie für die Glaubensgegenstände, die Mysterien, ins Feld führt, gewähren wohl eine starke Sicherheit, aber keine absolute Stringenz [6]); sie vermitteln kein Wissen im strengen Sinne, sondern haben nur die Bedeutung von Motiven, welche zum Glauben hindrängen, der sich dann erst in einem freien Willensentschluß bethätigen muß [7]).

---

sens mit der Hagar, der vollkommnen Tugend mit der Sara ist dem Philo sehr geläufig. Vgl. Zeller, Philos. d. Gr., III[3] 2, S. 408.)

[1]) Siehe vorige S., Anm. 4.

[2]) Vgl. S. 33, Anm. 4 und 5. Anticl. 539 D: fides ratione remota.

[3]) A. f. Prol. 597 A: Haec etenim erit gloria nostra perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur.

[4]) Dist. 922 B: unde Gregorius: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Vgl. A. f. Prol. 597 A; Tract. de virt. et vit., a. a. O., fol. 84 v b. Der Satz, welcher aus Gregor's Homilien (Homilia 26 in Evangelia; Migne 76, 1197 C) stammt, wird auch von Abaelard in sein „Sic et Non" aufgenommen (Migne 178, 1349 D).

[5]) De pl. n. 446 A: Sed ab hoc secundae nativitatis mysterio meae professionis ministerium ablegatur . . . ego natura huius nativitatis ignoro naturam et ad haec intelligenda mei intellectus hebet (statt habet) acumen . . . Et cum in his omnibus naturalis ratio langueat . . . Dist. Prol. 687 C: ubi constructio non subiacet legibus Donati, ubi translatio aliena a regulis Tullii, ubi enuntiatio peregrina ab Aristotelis documento, ubi fides (statt fidei des Textes) remota a rationis argumento. Vgl. Anticl. 536 B, 542 D ff. In gereimten Versen schildert Alanus die Unmöglichkeit, mittelst der Gesetze und Regeln der septem artes das Geheimnis der Menschwerdung zu ergründen, in seinem Rhythmus de incarnatione Christi, bei Migne c. 577 ff.

[6]) A. f. Prol. 596 A: Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi. Ebd. I, 17, 601 D: Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumptio.

[7]) Ebd. Prol. 597 A: qui prophetis (mit Cod. Paris. 6569, fol. 152r; siehe S. 31, Anm. 2) et evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem

Bietet in der geschilderten Weise die Vernunft dem Glauben eine kräftige Stütze, so fördert andererseits auch der Glaube die Vernunft [1]. Er anticipiert das Wissen, indem erst unter seiner Leitung ein relatives Verständnis der Mysterien ermöglicht wird [2]. In breiter Allegorie kommt der letztere Gedanke im „Anticlaudian" zum Ausdruck, wenn die personifizierte Weltweisheit, die „Prudentia", aus eigener Kraft die irdischen Räume durchmißt, aber an der Grenze des Fixsternhimmels angekommen ratlos Halt macht und die überirdischen Regionen bis zum Throne der Gottheit nur unter Führung der Theologie und der Fides zu durchwandern vermag [3].

Es ist nicht lediglich der Geist Anselm's, welcher aus den vorangehenden Erörterungen spricht; sie verraten bereits eine deutliche Wendung zur abaelard'schen Denkweise. Hält Alanus mit dem Erzbischof von Canterbury bei scharfer Hervorhebung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Glauben und Wissen an der Möglichkeit einer, wenn auch nicht völlig stringenten, rationalen Begründung der Mysterien fest und setzt er einerseits, wie jener, den Glauben voraus, um auf seinem Grunde das der Vernunft erreichbare Verständnis aufzubauen, so läßt er doch wieder mit Abaelard die Vernunftbeweise als Motive oder Impulse dem Glauben vorangehen.

Noch deutlicher kommt der abaelard'sche Einfluß zur Geltung in der mehr als einmal ausgesprochenen Behauptung, daß auch die Philosophen, speziell Mercurius, auf dem Wege bloßer Vernunftforschung zur Erkenntnis der Trinität gelangt seien [4]. Auf den ersten Blick scheint Alanus durch die aber-

---

rationibus inducantur. Hae vero rationes, etsi hominem ad credendum inducant, non tamen ad fidem plene capescendam sufficiunt usquequaque (mit ders. Handschr.).

[1]) De pl. n. 446 A: Ego (natura) ratione fidem, illa (theologia) fide comparat rationem; ego scio, ut credam, illa credit, ut sciat.

[2]) Anticl. 540 C:

Ipsam namque fidem ratio non praevenit, imo
Ipsa fides hanc anticipat, fideique docenti
Obsequitur tandem ratio sequiturque docentem.

[3]) Anticl. 530 A ff.

[4]) Siehe das Weitere hierüber und die Belegstellen unten S. 114 ff.

malige Parteinahme für Abaelard in einen offenkundigen Widerspruch mit sich selbst zu geraten, da es ja, wie wir hörten, ein Wissen von den Mysterien nicht geben kann. Allein bei genauerem Zusehen läßt sich der für den abaelard'schen Gedankenkreis charakteristische Satz doch widerspruchslos in den Ideengang des Scholastikers einreihen. Wir brauchen bloß zu erwägen, daß er jene den Philosophen zugesprochene Erkenntnis der Trinität, wie seine eigenen Beweise für dieses Geheimnis, nicht als ein Wissen im absoluten Sinne faßt, sondern als ein Erkennen im Rätsel, dem eine gewisse Sicherheit nicht mangelt, das aber von dem eigentlichen Wissen noch weit entfernt ist [1].

So bemüht sich der Magister von Lille, die hervorstechendsten Gedanken, welche im 12. Jahrhundert über das Verhälnis von Glauben und Wissen aufgetaucht waren, mit einander zu verbinden. Trotz seiner Sympathie mit dem rationalistisch angehauchten Abaelard, dem er insoweit zustimmt, als er eine Vernunfterkenntnis der Mysterien vor dem Glauben annimmt, bleibt er doch auf Anselm's Standpunkt einer wesentlichen Scheidung von Glauben und Wissen stehen, insofern er sich mit ihm darin einig fühlt, daß der Vernunft jene Beweise nur bis zu einem gewissen Grade gelingen können. Sowenig wie Anselm, ist Alanus ein theologischer Rationalist im strengen Sinn, obgleich er die Methode der Deduktion auf dem Gebiete der Mysterien allenthalben zur Anwendung bringt. Die Sicherheit des mathematischen Verfahrens wird im Interesse des Glaubens wesentlich abgeschwächt, ja der Verfechter der deduktiven Methode geht soweit, daß er sich sogar dem Beweise für die Existenz Gottes gegenüber skeptisch verhält [2]. So erscheinen die theologischen Wahrheiten in ihrer Gesamtheit zwar beweisbar, aber diesen Beweisen fehlt die volle Stringenz.

Die Anschauung von der Wesensverschiedenheit zwischen Glauben und Wissen ging unverändert auf das 13. Jahrhundert über. Eine rückläufige, historisch hoch interessante Entwickelung nahmen dagegen die erkenntnistheoretischen Bestrebungen

---

[1]) Vgl. oben S. 35 und später S. 111 ff.

[2]) Vgl. später S. 110.

die Grenzen der Vernunft möglichst zu erweitern. Hatte sich das 12. Jahrhundert wenigstens für eine relative Beweisbarkeit der Mysterien ausgesprochen, zielte also sein Streben dahin, die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft zu steigern und zu erweitern, so sehen wir im 13. und 14. diese Tendenz gerade ins Gegenteil umschlagen. Man versucht das Vernunftgebiet zu Gunsten des Glaubens immer mehr zu verengern. Während noch Thomas von Aquin nur die Möglichkeit bestritt, auf dem Wege vernünftigen Denkens die Mysterien zu beweisen [1], machten Duns Scotus und Wilhelm Occam einen folgenschweren Schritt nach rückwärts. Sie leugneten auch die Fähigkeit der Vernunft, rein natürliche Wahrheiten [2] mit Sicherheit zu erhärten, und wurden so die Vorläufer des Nominalismus und Skeptizismus.

II. Abschnitt.

Die ontologischen Begriffe und Gesetze.

Sobald die Theologie dazu fortschritt, ihren Stoff wissenschaftlich zu verarbeiten, in die der Zeit entsprechenden wissenschaftlichen Formen und Termini zu gießen, sah sie sich unabweisbar zur genauen Fixierung einer Reihe von metaphysischen oder ontologischen Begriffen gedrängt. Schon die Kirchenväter hatten in dieser Richtung vorgearbeitet. Um so mehr fühlte aber die Scholastik diese Nötigung, als seit dem kühnen Unternehmen eines Scotus Eriugena die sämtlichen

[1]) S. theol., I, q. 32, a. 1, ad c: impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire .... Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Ebd. ad 2: trinitate posita congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. Thomas ist also bezüglich der Stringenz derselben Anschauung, wie Alanus.

[2]) Scotus bestreitet neben der Beweisbarkeit der absoluten Schöpfermacht Gottes die Evidenz der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele (Stöckl, Gesch. der Philos. d. Mittelalt., II, S. 837, 843). Occam leugnet die zwingende Kraft der Argumente für das Dasein, die Einheit, die Allmacht Gottes, für die Geistigkeit der menschlichen Seele (Stöckl, a. a. O., S. 1011 ff.).

Glaubenswahrheiten in den Kreis dialektischer Behandlung gezogen und die Systembildung immer umfassender und consequenter versucht wurde.

So hatte sich, freilich zunächst im theologischen Interesse, lange vor dem 13. Jahrhundert eine Summe von ontologischen Bestimmungen angesammelt, die allerdings nicht an die fein abgewogene, systematisch angelegte Ontologie der scholastisch-aristotelischen Zeit hinanreichen, die aber keineswegs jene Geringschätzung verdienen, mit welcher sie oft behandelt werden. Sie repräsentieren vielmehr einen nicht unbedeutenden Fond philosophischer Gedanken, welche das Verständnis der aristotelischen Terminologie und Denkweise mächtig förderten, und die es begreiflich machen, wie der Stagirite in verhältnismäßig kurzer Zeit mit so durchschlagendem Erfolge die Herrschaft über die Geister gewinnen konnte. Der weitere Verlauf unserer Abhandhandlung wird zur Genüge zeigen, daß die christliche Spekulation schon längst mit grundlegenden Punkten der aristotelischen Metaphysik gerechnet hatte. Wenn diese später durch die Araber ihrem vollen Umfange und ihrer ganzen Tragweite nach bekannt wurden, so erschienen sie den christlichen Denkern nicht als etwas völlig Neues oder Fremdes, sondern vielfach nur als eine Vertiefung und Ergänzung christlicherseits bereits überlieferter, ursprünglich durch Boëthius vermittelter Lehren.

Diese allgemeinen Gedanken vorausgeschickt, beginnen wir die ontologischen Erörterungen mit der Auseinandersetzung des Substanz- und Accidenzbegriffes.

1. Substanz und Accidens.

Gleich andern Philosophen und Theologen des 12. Jahrhunderts, wie Wilhelm von Conches [1]), Gilbert de la

---

[1]) Dialogus de substantiis physicis confectus a Vuilhelmo Anepo-nymo philosopho, industria Guilelmi Grataroli, Argentorati 1567, S. 8: Aliquando namque corpus, aliquando spiritus, et quod ex utroque componitur substantia nuncupatur; unde talis descriptio substantiae a quibusdam datur: substantia est res per se existens; aliquando tam ista quam genera et species

Porrée [1]), Peter von Poitiers [2]), Johannes von Salisbury [3]), hebt auch der Magister von Lille jene Doppelbedeutung des Substanzbegriffes hervor, welche die Kategorien des Aristoteles [4]) an die Ausdrücke prima und secunda substantia knüpfen. Substanz im eigentlichen Sinn (hypostasis, usia, usiosis), erste Substanz, ist das Kompositum aus Materie und Form, das kronkrete, für sich existierende, individuelle Einzelnding [5]). In übertragener Bedeutung dagegen bezeichnet Substanz die im Begriff erfaßte Wesenheit der Dinge, ihre substanzialen Proprietäten oder Naturen [6]), denjenigen Faktor,

---

istorum substantia dicuntur dissimiliter: unde ab Aristotele in primam et secundam dividitur.

[1]) Boëthii opp., ed. Basel 1570, S. 1161: Non enim subsistens tantum, sed etiam subsistentia appellatur substantia ... Subsistens igitur est ... illa substantia, quae est aliquid. Subsistentia vero est substantia ..., qua solum subsistens est aliquid i. e. est homo Siehe Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 218, Anm. 460.

[2]) Sentent. I, 6 (Migne 211, 806 C): hoc nomine „substantia" implicata est aequivocatio apud Latinos, quae in duobus vocalibus (lies: vocabulis) explicata est apud Graecos i. e hypostasis et ousia .... Substantia a substando dicitur ipsum subiectum, quod substat formis .... Substantia a subsistendo dicitur forma, quae adveniens subiecto illud subsistit .... Vgl. Prantl, a. a. O., II, S. 216, Anm. 452. Aus Peter von Poitiers übernimmt den Gedanken Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symbol. I, 5, cod. Troyes 455, fol. 5r.

[3]) Policrat. II, 18 (Migne 199, 438 D): Quod igitur sensus percipit formisque subiectum est, singularis et prima substantia est. Id vero, sine quo illa nec esse nec intelligi potest, ei substantiale est et plerumque secunda substantia nominatur. Vgl. Metal. III, 3 (Migne 199, 897 D) und Prantl, a. a. O., S. 252, Anm. 598.

[4]) Aristot. Kateg. c. 5.

[5]) A. f. Prol. 597 C: Substantia est, quae constat ex subiecta materia et forma (Die Korrektur nach Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., VI, S. 166). Dist. 960 A: Substantia proprie dicitur res existens ab aliis rebus sua propria qualitate distincta. Unde Aristoteles in libro praedicamentorum ait: prima substantia est, quae proprie et principaliter substantia dicitur, et secundum hanc significationem aequipollet huic nomini hypostasis. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 111v.) Dist. 988 B: Usia proprie aliquod compositum ex materia et forma. Usiosis est res subsistens sua substantiali proprietate, unde homo et asinus dicuntur usioses. Vgl. Reg. 103, 676 D. Die vielbesprochenen Termini ὑπόστασις, οὐσία, οὐσίωσις stammen aus Boëthius (c. Eutych. et Nest. c. 3) und aus Augustinus (siehe S. 45, Anm. 1).

[6]) Dist. 960 A: Substantia transsumitur ad substantialem proprietatem sive substantialem naturam.

welcher, zur Materie hinzutretend, dem Ding das volle Sein giebt. Diesen letzteren Sinn habe Boëthius [1]) im Auge, wenn er die species die Substanz ihrer Individuen nenne, oder wenn Augustin [2]) die substanzialen Differenzen unter die usioses rechne.

Unter den Begriff des Accidens fallen alle jene Bestimmungen, welche nur in einem Subjekt ihre Existenz, ihre causa haben, also zu dem in seiner Wesenheit bereits konstituierten Ding hinzukommend demselben nicht mehr das Sein verleihen, sondern dessen individuelle Verschiedenheit begründen [3]). In der Eucharistie allerdings haben die Accidenzien kein materielles Subjekt. Derjenige, welcher sie geschaffen hat mit der Bestimmung, in einem Subjekt zu sein, kann auch machen, daß sie ohne Subjekt existieren [4]). Man könnte zwar sagen, daß die äußere Form des Brodes wunderbarer Weise die übrigen Accidenzien trage, allein man müßte dann doch wieder nach dem Subjekte jener Form fragen, welche ja auch ein Accidens sei [5]).

[1]) Ebd.: unde Boëthius ait, quod hominem ingredi substantiam est ipsum ingredi speciem specialissimam. Idem etiam ait: Speciem esse substantiam suorum individuorum Bezüglich der letzten Stelle vgl. Boëthii opp., in Porph. a Victorino translat., S 71: Nam cum species substantiam monstret unaque sit omnium individuorum sub specie positorum substantia...

[2]) Ebd. 960 B: et secundum hanc significationem equipollet huic nomini ysiosis. unde augustinus ait: substantiales differentias reponendas esse inter ysioses i. e. inter substantiales proprietates. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 111v.) Vgl. Dist. 988 B. Die Notiz dürfte auf Pseudo-Augustinus, Decem Categoriae, c. 9 (Migne 32, 1427) zurückgehen: Atque ideo Aristoteles eam (differentiam) significatione quidem mixtam dixit, virtute autem inter usias habendam decrevit.

[3]) A. f. Prol. 598 A: Accidens est proprietas, quae per subiectum existit, eidem esse non conferens, sed differre. Ebd. I, 2, 598 D: Accidens enim ex descriptione ipsius habet esse per subiectum; ergo a descriptione causae subiectum est causa accidentis. Ebd. Prol. 598 A: accidentalis est, quae est adventitiae naturae. Vgl. Abaelard (ed Cousin, Paris 1859, II, S. 471): Praeterea philosophi accidentia determinant esse posterioris generis et adventitiae naturae.

[4]) C. H. I, 58, 361 D: accidentia, quae remanent, sunt sine subiecto ..., quia qui ea creavit, ut in subiecto essent, potest facere, ut sine subiecto sint. Vgl. Reg. 107, 678 C.

[5]) Ebd. 362 A: Possumus tamen dicere, quod color et sapor sunt in forma panis et ita miraculose accidens sit in accidente. Sed similiter hic quaeri posset de ipsa forma, in quo sit, cum et ipsa forma sit accidens.

Die Scholastik des 13. Jahrhunderts kennt keine anderen Begriffe von Substanz und Accidens als die eben dargelegten. Von besser formulierten Definitionen abgesehen, hatte sie inhaltlich nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen. Thomas von Aquin hält ebenso, wie die Lehrer des 12. Säkulums, an dem oben ausgeführten Doppelsinn des Substanzbegriffs fest, nur daß er sich auf die aristotelische Metaphysik beruft [1]. In der gleichen übereinstimmenden Weise wird das Accidens bestimmt [2] und die mögliche Subjektlosigkeit der Accidenzien vorgetragen [3]. Eine ähnliche Continuität der Anschauungen läßt sich, wie wir sogleich sehen werden, beim Naturbegriff konstatieren.

2. Natur.

Schon seit Papias [4] pflegten die Scholastiker ihre Ausführungen über den Begriff „natura“ an die bekannte Stelle in Boëthius Buch contra Eutychen et Nestorium [5] anzulehnen. Neben Johannes von Salisbury [6] war es insbesondere Gilbert gewesen, welcher sich damit in seinem Boëthiuskommentar aufs eingehendste beschäftigt hatte [7]. Wenn der Bischof von Poitiers von der Vieldeutigkeit dieses Begriffes und seinen zahlreichen Anwendungen bei den Philosophen, Ethikern und Theologen spricht [8], so tritt eine gleiche Mannigfaltigkeit auch bei

---

[1]) S. theol. III, q. 2, a. 6, ad 3: Substantia autem . . . dupliciter dicitur: uno modo pro essentia sive natura, alio modo pro supposito sive hypostasi. Vgl. ebd. I, q. 29, a. 2, ad 2.

[2]) S. theol. III, q. 77, a. 1, ad 2; I, q. 77, a. 6, c. Ebd ad 2 nennt auch Thomas das Subject die causa proprii accidentis.

[3]) S. theol. III, q. 77, a. 1, c: Et ideo relinquitur, quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto, quod quidem virtute divina fieri potest. Hier weist Thomas auch die bereits von Alanus (C. H. I, 57, 359 BC; Reg. 107, 678 C) erwähnte Ansicht, daß die Luft Träger der Accidenzien sei, zurück.

[4]) In seinem im 11. Jahrhundert (Histoire littéraire de la France, t. 22, S. 7) geschriebenen Vocabular. Siehe Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, Venetiis 1496, fol. 108v.

[5]) Boëthius contra Eutychen et Nestorium, c. 1, ed. Peiper, S. 188 ff.

[6]) Metalog. I, 8 (Migne 199, 835 B ff.); Ebd. II, 20 (Migne 199, 883 B ff.). Vgl. Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 248, Anm. 585.

[7]) Boëthii opp., S. 1223 ff.

[8]) Ebd.: Natura enim multiplex nomen est adeo, quod non solum mul-

Alanus zu Tage, der in den „Distinctiones“ nicht weniger als zehn verschiedene Bedeutungen von natura aufzuzählen weiß.

Die vier ersten giebt er wörtlich nach Boëthius. Natur ist jedes in irgend einer Weise erkennbare Seiende. Auch Gott und die Hyle können nach dieser Definition Natur genannt werden, weil beide wenigstens in einem gewissen Sinne noch erkennbar bleiben [1]. — Bei engerer Fassung bezeichnet Natur jede Substanz, insofern sie sich thätig oder leidend verhält. So ist Gott als die Wirkursache aller Dinge Natur [2]. — Auf die körperliche Substanz beschränkt bedeutet das Wort Princip der Bewegung aus sich und durch sich selbst, wie solches bei den Elementarkörpern zutrifft [3]. — Weiterhin heißt Natur die substanziale und spezifische Differenz, welche zum genus hinzukommend die species begründet [4]. — Außer den eben genannten Bedeutungen verdienen noch eine besondere Hervorhebung Natur im Sinne des substanzialen Seins oder der Wesenheit der Dinge [5]; ferner der Naturbegriff bei den Naturphilosophen,

---

timodis, verum etiam multis significationibus de rebus diversorum in diversis facultatibus etiam generum dicitur. Nam et philosophi et ethici et theologici usu plurimo ponunt hoc nomen. Vgl. auch die Bemerkungen des Hugo von St. Victor, erud. didascal. I, 11 (Migne 176, 748 C ff.).

[1]) Dist. 871 A: Natura aliquando ita large sumitur, quod omne illud, quod quoquo modo intelligi potest, natura dicitur . unde boëthius in libro de duplici natura (ed. Peiper, S. 189): natura est quicquid quoquo modo intelligi potest. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 77 v.) Secundum hanc expositionem et hyle et deus potest dici natura . . . . Siehe unten S. 52.

[2]) Ebd. 871 B: Natura aliquando sumitur in designatione substantiae tantum, unde Boëthius (ed. Peiper, S. 189): natura est quidquid agere vel pati potest (so zuerst Plato, Soph. 247 D, von dem ὄν, dann die Stoiker von dem damit gleichgesetzten σῶμα; vgl. Zeller, Phil. d. Gr., III³ 1, S. 117; Diels, Doxogr. Graeci, S. 612, 23), et secundum hanc acceptionem deus potest dici natura, quia ipse est causa universorum efficiens.

[3]) Ebd.: Restringitur tamen hoc nomen natura circa substantiam corpoream, unde Boëthius (ed. Peiper, S. 190): natura est principium motus per se et non per accidens . . . . ut levia, scilicet ignis et aër, ... ut gravia, scilicet terra et aqua.

[4]) Ebd. 871 C: Restringitur etiam circa substantialem differentiam et specificam, quae adveniens generi facit speciem . . . , unde Boëthius (ed. Peiper, S. 190): natura est rem informans specifica differentia (Nach Cod. Mon. 7998, fol. 77 v).

[5]) Ebd.: Dicitur esse substantiale rei, per quod res nascitur, i. e. suum esse ingreditur.

welche unter Natur eine den Dingen innewohnende, gestaltende Kraft, das Princip der Generation verstehen, das aus Ähnlichem Ähnliches erzeuge [1]); und endlich Natur auf dem Gebiete der Ethik, wo mit diesem Begriff die in einem natürlichen Trieb der Vernunft wurzelnde Erkenntnis der Forderungen des Sittengesetzes bezeichnet werde [2]). — Weniger von Belang sind die übrigen Bedeutungen, welche Alanus noch erwähnt, wenn nämlich Natur genommen wird im Sinne eines angebornen Vermögens, einer ursprünglichen Anlage, wenn die Physiker unter den verschiedenen Naturen der Dinge ihre verschiedenartige physikalische Zusammensetzung begreifen, oder wenn sie das physikalische Agens der Naturwärme mit Natur bezeichnen [3]).

Vergleicht man die erschöpfende Zusammenstellung, welche der Scholastiker des ausgehenden 12. Jahrhunderts von den mannigfachen Bedeutungen des Naturbegriffes zu seiner Zeit giebt, mit dem, was der Aquinate über „natura" zu sagen weiß, so sehen wir, wie Thomas lediglich wiederholt, was Alanus und seine Zeitgenossen schon längst gelehrt hatten, mit dem einzigen Unterschied, daß er neben Boëthius die Quelle des letzteren selbst, die Physik und Metaphysik des Aristoteles, zur Verfügung hat [4]).

3. Person.

In unmittelbarem Zusammenhang mit den Begriffen Substanz und Natur steht der für die Theologie so wichtige Personbegriff. Mit dem Dogma der Trinität und Incarnation

---

[1]) Ebd. 871 D: Natura dicitur potentia rebus naturalibus indita ex similibus procreans similia. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. I, 8; Migne 199, 835 C): Est autem natura . . . . vis quaedam genitiva rebus omnibus insita, ex qua facere vel pati possunt. Wilhelm von Conches (Komm. z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 57 r b; siehe oben S. 19, Anm 6): est natura vis rebus insita similia de similibus operans.

[2]) Ebd.: Natura dicitur naturalis ratio . . . . i. e. naturali instinctu rationis; et secundum hoc solet dici, quod natura dictat homini, ut non faciat aliis, quod sibi non vult fieri, i. e. naturalis ratio.

[3]) Ebd. 871 CD: vgl. Hugo von St. Victor, erud. didascal. I, 11 (Migne 176, 748 D ff.).

[4]) S. theol. I², q. 10, a. 1, c; III, q 2, a. 1, c; I, q. 29, a. 1, ad 4.

aufs engste verwachsen, wurde er von den mittelalterlichen Theologen mit besonderer Sorgfalt behandelt. Den springenden Punkt ihrer Untersuchungen bildete die Unterscheidung zwischen Substanz im Sinne von Wesenheit und Substanz als substantia prima oder hypostasis. Aber auch hierin gingen sie nicht selbständig vor, sondern sie folgten, wie Petrus Lombardus [1]), den bezüglichen Auseinandersetzungen Augustin's, oder, wie die überwiegende Mehrzahl, — von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts insbesondere Thomas von Aquin —, den inhaltlich gleichen Ausführungen und der berühmten Definition, welche Boëthius in dem oben erwähnten Buche Contra Eutychen et Nestorium überliefert hatte [2]).

Auch der Magister von Lille greift des Boëthius Definition auf: Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia [3]). Person ist ihm Substanz, genauerhin erste und vernünftige Substanz oder hypostasis, der ein Sein für sich, eine völlig selbständige, von jedem andern Ding losgelöste Existenz zukommt. So ist der Mensch, der Engel und Gott Person, während dagegen die Seele trotz ihrer Substanzialität und Vernünftigkeit, weil ein Teilglied des Menschen, nicht Person genannt werden kann [4]).

[1]) Sent. I, dist. 23, c. 4 ff. (Migne 192, 584 ff.). Vgl. Augustinus, de trin. VII, 4 (Migne 42, 939 ff.).

[2]) Boëthius contra Eutychen et Nestorium, c. 3 (ed. Peiper, S 193 ff.). Während Papias (Cod. Paris., biblioth. nat., 11531, s. XII, fol. 173 r a; der S. 42, Anm. 4 erwähnte Inkunabeldruck hat das Wort nicht aufgenommen), Anselm (Monolog. c. 78; Migne 158, 222 A), Odo von Cambrai (De peccato originali II; Migne 160, 1080 D), Gilbert (Boëthii opp., S. 1235) sich ohne weiteres an die boëthianische Definition halten, versucht Richard von St. Victor (De trin. IV, 21; Migne 196, 944 D) eine Korrektur derselben, und Petrus Pictav. (Sent. I, 4, 32; Migne 211, 801 B, 923 AB), dem Garnerius von Rochefort folgt (Isag. theophan. symbol. I, 26, cod. Troyes 455, s. XIII, fol. 18r; siehe oben S. 13, Anm. 9), vermag ihr nur wenig Vertrauen entgegen zu bringen. Von den späteren kommen außer Thomas (S. theol. I, q. 29, a. 1, c.) auf dieselbe zurück Alexander von Hales (Summa, p. I, q. 44, ad 4), Albertus Magnus (in I. p. Sum. theol., tract. 10, q. 44, membr. 2), Bonaventura (in I. Sent, dist. 25, a. 1, q. 1 u. 2; ed. Quaracchi, t. I, S. 435 ff.).

[3]) Dist. 898 D.

[4]) Ebd.: . . . substantia, quae est ita naturae rationalis, quod ab omni re est distincta, ut homo vel angelus vel deus; quilibet istorum est naturae rationalis, quae est substantia ab omni alia re distincta. Anima ergo non

Neben der aus Boëthius entlehnten Formulierung kennt aber Alanus noch andere Wendungen für den Personbegriff, welche er mit Gilbert und Peter von Poitiers gemeinsam hat. Er bezeichnet nämlich Person unter Anspielung auf eine gänzlich verfehlte Etymologie als „res per se una“ [1], als eine gegen jedes andere Wesen streng abgeschlossene Einheit [2], und er definiert die persönliche Proprietät — von den Grammatikern „propria qualitas“ genannt — als den „proprius status“, welcher aus dem Zusammentreffen aller substanziellen und accidentellen Bestimmtheiten des Dings resultiere und in dem Worte Socrates oder Plato zum Ausdruck komme. Doch will er die letztere Definition nur für das Gebiet der natürlichen Dinge gelten lassen; auf die Gottheit lasse sie sich lediglich analog (per similitudinem) anwenden [3].

---

est persona, quia, quamvis naturae rationalis, tamen non est substantia individua, quia non est ab omni alia re divisa; de homine enim est tamquam eius pars, nec ab eo divisa est. Ebenso Gilbert (Boëthii opp, S. 1236 geg. Schluß): Ideoque quamvis ipsa sit rationalis naturae substantia, nequaquam tamen potest esse persona. Auch nach Thomas (S. theol. I, q. 29, a. 1, ad 5) ist die Seele nicht Person, wie solches früher Hugo von S. Victor behauptet hatte. Siehe Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, I, S. 337.

[1]) Diese sonderbare etymologische Erklärung giebt schon Papias, der sich auf Remigius von Auxerre beruft: „persona dicta, quod per se una est. Remigius.“ (Cod. Paris. 11531, fol. 173 r a; siehe S. 45, Anm. 2). Dieselbe Definition erwähnt auch Albertus Magnus (in I. p. Sum. theol., tract. 10, q. 44, membr. 2), der sie aber auf Isidorus zurückführt.

[2]) Reg. 32, 637 A: Persona dicitur quasi per se una . . . . Unde et dicuntur personae quasi per se unum i. e. ita distinctae, quod unum. Vgl. Reg. 102, 676 B. Gilbert (Boëthii opp., S. 1129): Omnis enim persona recte intelligitur per se una; ebd., S. 1165, 1235 (Schluß); Petrus Pictav., Sent. I, 4 (Migne 211, 800 C); Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symb. 1. 3, cod. Troyes 455, fol. 3 v.

[3]) Reg. 50, 643 AB: In naturalibus autem personalis proprietas dicitur proprius status personae, qui attenditur ex concursu omnium substantialium et accidentalium rei, qui (statt quae des Textes) praedicatur hoc vocabulo Socrates et hoc vocabulo Plato, qui (statt quod) etiam propria qualitas a grammaticis solet dici. In divinis autem non proprie, sed per similitudinem potest assignari personalis status. Ähnlich drückt sich Anselm (De fide trin. VI; Migne 158, 278 D: personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum; siehe ebd. 279 A), Gilbert (Boëthii opp., S. 1235 ff.: Omnis enim persona adeo est per se una, quod cuiuslibet plena et ex omnibus quae illi conveniunt collecta proprietas cum alterius personae similiter plena et ex omnibus collecta proprietate de uno vere individuo prae-

4. Materie und Form.

Zwei weitere metaphysische Begriffe von fundamentaler Bedeutung für die gesamte scholastische Philosophie sind Materie und Form. Bildete dieses Begriffspaar bei den arabischen und jüdischen Aristotelikern den Centralpunkt ihrer Metaphysik, so spielte es nicht minder innerhalb der christlichen Scholastik schon lange vor dem 13. Jahrhundert eine bedeutsame Rolle. Auch während der ersten Periode der mittelalterlichen Philosophie wurde ständig mit diesen Begriffen operiert. Materie und Form galten als die allem Werden zu Grunde liegenden Faktoren [1], mochte es sich nun um die Entstehung der sinnlichen physikalischen Welt handeln oder nach der Anschauungsweise extremer Realisten um die intelligible der Gattungen und Arten [2].

Übereinstimmend mit der allgemein fest gewurzelten Überzeugung [3] bezeichnet Alanus de Insulis Materie und Form als die Wesensbesandteile der Dinge [4].

a. Materie.

Gleichwie Gilbert de la Porrée eine materia formata und informis unterscheidet [5], so spricht auch Alanus von einer Materie in doppeltem Sinn. In der „Ars fidei“ [6] wird sie de-

---

dicari non potest), und der Verfasser der Sententiae divinitatis (Denifle, Archiv f. Litt.- und Kirchengesch. d. Mittelalt., I, S. 413) aus.

[1]) Einen sprechenden Beweis hierfür liefert die von Hauréau (Hist. de la philos. scol., I, S. 394) mitgeteilte, interessante Bemerkung des Thierry von Chartres, daß von den Theologen, Philosophen und Dichtern Materie und Form als die Elemente des Werdens angesehen werden.

[2]) Vgl. bezüglich des letzten Punktes das Buch de generibus et speciebus bei Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 144 ff.

[3]) Die Hauptquelle waren die boëthianischen Schriften. Vgl. oben S. 11 ff.

[4]) A. f. Prolog. 597 C: Substantia est, quae constat ex subiecta materia et forma. Siehe oben S. 40, Anm. 5.

[5]) Boëthii opp., S. 1138: Ex his manifestum est, quod materiarum alia informis et ideo simplex, ut ὕλη, alia formata et ideo non simplex, ut corpora.

[6]) Prol. 597 C.

finiert als „res discreta formae susceptibilis". Der Scholastiker versteht also hier unter Materie ein konkretes, mit allen Bestimmtheiten ausgestattetes Ding, das fähig ist, neue Formen in sich aufzunehmen, als Grundlage oder Substrat von Veränderungen zu dienen.

Was der Magister in dem eben dargelegten Sinne Materie nennt, ist nichts anderes als die materia secunda der Späteren, der sinnenfällige Körper, der Träger der accidentellen Veränderungen.

Alanus kennt aber außer der sekundären Materie auch eine Urmaterie, eine „materia primordialis", welche von den Griechen „Hyle", von den Lateinern und von Plato „silva" [1]) genannt werde. Gleichwie das Holz den Stoff abgiebt für die Aufführung von Gebäuden, so ist die materia primordialis das Substrat und die Mutter für die gesamte Körperwelt, der erste fundamentale Bestandteil für die körperliche Substanz. Dem Wasser ähnlich vermag sie alle möglichen Formen anzunehmen [2]).

In der Statuierung einer Urmaterie als des gemeinsamen, bestimmungsfähigen Substrates für die körperlichen Dinge stimmen die christlichen Lehrer vor dem 13. Saekulum durchaus mit den Scholastikern der Blütezeit zusammen. Der Unterschied

---

[1]) Gilbert bemerkt, wohl im Anschluß an Chalcidius (ed. Wrobel, S. 336, n. 308; vgl. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 114, Anm. 1), daß Plato selbst den Ausdruck ὕλη oder silva nicht gebraucht habe, daß er vielmehr von seinen Schülern stamme. Plato nenne den Anfang der Dinge, von anderen Bezeichnungen abgesehen, „prima materia". (Boëthii opp., S. 1137: Origo namque sive initium rerum, quod Plato vocat necessitatem . . . ., auditores vero eius appellant ὕλην i. e. silvam, ipse Plato nominat primam materiam).

[2]) Dist. 944 C: Silva dicitur primordialis materia, quae apud Graecos dicitur yle, latine silva, quam etiam Plato silvam vocat, quia sicut silva materiam praebet aedificiis, sic primordialis materia corporibus universis. Dist. 704 A: Aqua dicitur etiam primordialis materia, quia sicut humor materiam praestat omni rei corporeae, sic illa primordialis materia corpori omni. Et sicut aqua cuiuslibet rei, cui infunditur, formam capit, sic illa materia apta erat, recipere omnes formas. Anticl. 498 A: Ad chaos antiquum propriamque requirere matrem. A. f. I, 25, 603 D: Materia primum substantiae fundamentum. Reg. 5, 626 A: primordialis materia secundum philosophos dicebatur composita, quia ad hoc, ut ei (statt ea) aliquid componeretur, erat apta.

zwischen beiden Perioden zeigt sich erst, wenn es sich um eine genauere Beschreibung und Fixierung jenes Substrates handelt.

Obgleich es den Denkern der früheren Zeit [1]) nicht unbekannt geblieben war, daß auch der Philosoph von Stagira die Materie als Erklärungsprincip für die körperliche Welt verwendete, und obwohl Chalcidius in seinem Kommentar zum Timaeus sich ausführlicher über den aristotelischen Begriff der Materie und des Werdens äußerte [2]), so fanden doch jene Gedanken in die Spekulation der Frühscholastik keinen Eingang, wie ebenso die augustinische Auffassung der Urmaterie als eines absolut qualitätslosen Etwas, eines „prope nihil" [3]), ohne tiefere Wirkung blieb. Andere Autoritäten waren es, welche während jener Jahrhunderte auf die bestimmtere Gestaltung des Begriffs der Materie einwirkten.

Die Theologen folgten, wie ein Blick in die zahlreichen, der Erklärung des Hexaëmeron gewidmeten Schriften lehrt, und Wilhelm von Conches [4]) ausdrücklich bestätigt, der Schöpfungsurkunde der Genesis. Ihnen fiel, ähnlich wie ehedem einem Empedocles, die Urmaterie zusammen mit der mehr oder minder formlos und verworren gedachten Masse der vier

---

[1]) Siehe oben S. 11, Anm. 5.

[2]) ed. Wrobel, S. 312 ff., n. 283—288: Cuius sententia, cum sit praeclara et nobilis et ad Platonici dogmatis considerationem satis adcommodata, non otiose praetereunda est. Chalcidius entwickelt nun, wie Aristoteles, um das Problem des Werdens zu lösen, ein in gewisser Beziehung Seiendes und Nichtseiendes, ein der Möglichkeit nach Seiendes annimmt. Er erörtert ferner im Anschluß an ein Citat aus der aristotelischen Physik (I, 9) die Principien der silva, der species und der carentia (στέρησις). Vgl. oben S. 12.

[3]) Confessiones, XII, 8 (Migne 32, 829): illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat; iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim, domine, fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem. Anders dagegen in de Gen. c. Man. I, c. 5—7 (Migne 34, 178 ff.). Vgl. S. 50, Anm. 1.

[4]) Elementa philosophiae, I (Migne 90, 1133 C, Bedae opp. I): Sunt alii, qui dicunt, ista quae videntur esse elementa . . . . Ein Vergleich mit Beda's und anderer Ansicht zeigt, daß Wilhelm die Erklärer des Hexaëmeron im Auge hat.

Elemente, dem Chaos der Griechen [1]). Nur bei einigen, wie bei Rhabanus Maurus und bei Papias, wird der Bericht Isidors verzeichnet, die Griechen hätten die Materie gänzlich bestimmungslos gedacht und aus ihr seien erst die Elemente hervorgegangen [2]).

Unbefriedigt von diesem Versuch, die Urmaterie mit dem handgreiflichen und sinnenfälligen Stoff zu identifizieren, tritt Wilhelm von Conches, nicht ohne Opposition von Seite seiner Zeitgenossen [3]), im Anschluß an Constantinus Africanus, den Übersetzer von Isaak Israëli's Schrift über die Elemente, für den atomistischen Aufbau der Materie ein, indem er als das letzte Substrat der materiellen Welt kleinste, einfache, nur durch eine Denkoperation erfaßbare Partikelchen postulierte [4]).

Andere Auffassungen der Urmaterie fußten auf dem pla-

---

[1]) Augustinus, de Gen. c. Man. I, 5—7; Beda (in Hexaëm. I; Migne 91, 15 AB): Alcuin (interrog. etc. in Genesin, n. 21; Migne 100, 519 B); Rhabanus Maurus (comm. in Gen. I; M. 107, 446 B. Die ganze Stelle ist aus Beda a. a. O. genommen); Remigius von Auxerre (comm. in Gen. I; M. 131, 55 AB); Anselm (Monolog. VII; M. 158, 153 CD); Honorius von Autun (in Hex. I; M. 172, 255 A); Hugo von St. Victor (Elucid. in Gen. V; M. 175, 34 BC), Robertus Pullus (Sent. II, 1; M. 186, 717 D); Abälard (in Hex.; M. 178, 733 C, 735 A); Petrus Lombardus (Sent. II, 12, n. 1; M. 192, 675); Petrus Pictav. (Sent. II, 7; M. 211, 958 C); Petrus Comestor (Hist. scholastica, lib. Gen. I; M. 198, 1055 B).

[2]) Rhabanus Maurus (De univ IX, 2; M. 111, 262 D): Ylen Graeci rerum quandam primam materiam dicunt nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem, ex qua visibilia haec elementa formata sunt. Ebenso Papias (Cod. Paris., 11531, s. XII, fol. 250 r c). Vgl. Isidor (Etym. XIII, 3, n. 1 ff.; Migne 82, 473 C).

[3]) Über Walther von St. Victor, neben Wilhelm von Saint-Thierry einer der Gegner Wilhelm's, siehe Hauréau, Hist. de la philos. scol, I, S. 443.

[4]) Elementa philosophiae, I (Migne 90, 1152 D, Bedae opp. I): Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed ratione divisionis intelliguntur. Ebenso in dem früher (S. 19, Anm. 6) erwähnten Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 59 v a). Den Versuch der Philosophen, die Materie atomistisch zu erklären, erwähnt schon Rhabanus Maurus (De univ. IX, 1; Migne 111, 262 A) nach Isidor (Etym. XIII, 2, n. 1 ff.; Migne 82, 472 D ff; vgl. ebd. VIII, 6, n. 16; Migne 82, 307 A). Die Lehre der alten Atomiker konnten die frühmittelalterlichen Lehrer auch aus dem an historischen Notizen so reichen Chalcidius kennen (ed. Wrobel, S. 310, n. 279).

tonischen Timaeus. Im Altertum bereits waren die Meinungen über die Materie jenes berühmten Dialogs geteilt [1]). Dieselbe Differenz sehen wir im Mittelalter fortbestehen. Während Gilbertus Porretanus, gewissen Stellen des Timaeus und Chalcidius folgend, die Materie als das absolut form- und qualitätslose, rein passive Substrat der körperlichen Dinge ansah [2]), stellte sich Bernhard von Chartres auf die Seite jener Platoniker, welche, auf andere Stellen des Timaeus sich berufend, die Urmaterie mit der bereits qualitativ bestimmten Materie verwechselten und ihr eine in ihrer Natur liegende Bewegung zuteilten [3]). Nach dem Carnotenser ist nämlich die materia primordialis eine stürmisch und ordnungslos bewegte, in angeborenem Streit sich entzweiende Stoffmasse [4]), das Chaos [5]), die massa confusionis [6]), die zwar als formlos [7]) bezeichnet wird, aber nicht im absoluten, sondern nur im relativen, von den vorher erwähnten Theologen vermeinten Sinne, insofern sie noch nicht jene Bestimmungen und Formen an sich trägt, welche die jetzige Welt auszeichnen [8]).

Innerhalb dieser verschiedenen Richtungen und Anschauungen über die Urmaterie ergreift der Magister von Lille für Bernhard von Chartres Partei. Gleich dem berühmten Pla-

---

[1]) Siehe darüber Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, S. 143, 383.

[2]) Boëthii opp., S. 1141: Haec est illa prima materia, quam Plato receptaculum vocat, in qua . . . formantur, quaecunque recipiuntur ab ea, cum tamen nullam ex eis ipsa contrahat formam, et est omnino informis. Vgl. ebd. S. 1137 ff., 1226, 1231.

[3]) Siehe darüber Chalcidius, ed. Wrobel, S. 328, n. 300, S. 375, n. 352.

[4]) De mundi univ. I, 1, v. 18—27, ed. Barach, S. 7; ebd. I, 2, v. 75, S. 11.

[5]) Ebd. II, 2, v. 1, S. 35: Iam sectum per membra chaos. Vgl. ebd. I, 2, v. 47, S. 10: Erat hyle naturae vultus antiquissimus.

[6]) Ebd. II, 1, v. 5, S. 33: Ecce, inquit, mundus, o natura, quem de antiquo seminario, quem de vultu veteri, quem de massa confusionis excepi.

[7]) Ebd. I, 1, v. 1, S. 7: Congeries informis adhuc cum silva teneret; II, 13, v. 5, S. 61: diversum non aliud quam hyle eaque indigens forma.

[8]) Ebd. I, 1, v. 8, S. 7:

Mollius excudi silvam positoque veterno
Posse superduci melioris imagine (bei Barach unrichtig imaginem) formae.

toniker schildert auch er die Uranfänge und die Samen [1]) der körperlichen Welt, die materia primordialis, als die stürmisch und regellos, in Streit und Haß durcheinander wogende, dem Spiel des Zufalls preisgegebene Stoffmasse der Elemente [2]), als das chaos antiquum, die massa vetus [3]). Mißgestaltet und häßlich, also nur relativ formlos, strebt sie nach der Gewinnung einer besseren Form [4]). Unter deutlicher Bezugnahme auf den Timaeus und auf Chalcidius nennt sie der Scholastiker eine „essentia adulterina" [5]) und mit Boëthius lehrt er, wie wir schon früher erwähnt haben, daß sie nur durch die Negation aller Form in gewisser Weise erkennbar sei und insofern noch Natur genannt werden könne [6]).

---

[1]) Anticl. 492 B: semina mundi; 555 A: semina rerum; 503 B: primordia rerum, aus dem Stoizismus stammende Ausdrücke, die auch bei Bernhard von Chartres in Übung sind (ed. Barach, S. 7, v. 2; 11, v. 73, 75; 33, v. 5) und auf Augustin (De trin. III, 8; Migne 42, 875) und Boëthius (Consol. II, metr. 8, ed. Peiper, S. 48: Quod pugnantia semina foedus perpetuum tenent) zurückweisen.

[2]) Anticl. 492 C:

Quis fidei nexu civilia bella refrenans
Et fratrum rixas elementis oscula pacis
Indidit et numeri nodo meliore ligavit.

Ebd. 503 BC:

Ni stabili nexu, concordi foedere, pace
Perpetua vicibusque meis elementa ligassem,
Intestinus adhuc strepitus primordia rerum
Dissona concuteret germanaque bella moveret;
Officiis excepta suis, ignara meatus,
Scabra situ, confusa locis, permista figuris,
Fortuitis agitata modis elementa iacerent.

[3]) Anticl. 492 B: Quis chaos antiquum vultu meliore redemit; 534 D: Qui veterem massam de vultus sorde querentem. Dist. 689 D: Mundanam machinam vocat abyssum propter sui confusionem et obscuritatem; unde eam Graecus chaos dixit, quod est confusio.

[4]) De pl. n. 442 B: cuius vultum miserata deformem; Anticl. 492 C:

Dum formae melioris opem vultusque decorem
Quaereret atque suum lugeret silva tumultum.

Vgl. ebd. 534 D.

[5]) De pl. n. 442 C: Quae olim tui corporis materiam adulterina primordialis materiae essentia fluctuantem in verum esse produxi. Vgl. Timaeus 52 B: sed ipsum sine sensu tangentis tangitur adulterina quadam ratione opinabile; Chalcidius, ed. Wrobel, S. 370, n. 346 ff.; Apulejus, de dogmate Platonis, I, 5, ed. Goldbacher, 1876, S. 67.

[6]) Dist. 871 A: quamvis yle proprie intellectu capi non possit, sed

Suchen wir nunmehr aus der Lehre unseres Scholastikers und aus der des 12. Jahrhunderts das für die geschichtliche Entwicklung wichtige Moment herauszuheben. Vor allem ist das energische Streben nach einer befriedigenden Auffassung der Materie als des einen wesentlichen Faktors der körperlichen Dinge von größter Bedeutung für die Folgezeit. Wir sehen, wohin die christliche Spekulation am Ausgang des 12. Jahrhunderts drängt. Man unterscheidet bereits zwischen materia prima und secunda, und obwohl man — mit wenigen Ausnahmen — noch an dem körperlichen Stoff hängen geblieben war, so dachte man doch die erstere als das allen Körpern gemeinsame, Bestimmungen aufnehmende, letzte Substrat. Der bisherige Materiebegriff enthielt Merkmale, welche ebenso dem aristotelischen gemeinsam sind. Sobald man nun mit den Anschauungen des griechischen Denkers über die Materie nähere Bekanntschaft machen konnte, mußten diese mit der in den christlichen Schulen tradierten Lehre verwandt erscheinen; ja sie erwiesen sich als die letzte Konsequenz des christlicherseits eingenommenen Standpunkts. Man brauchte nur mit der Forderung der Formlosigkeit und Bestimmbarkeit vollen Ernst zu machen, und man war beim Substrat, das in jeder Hinsicht bloß „potentia" ist, bei der Materie, welche Aristoteles für das substantiale Werden voraussetzt, angelangt. So traten die Scholastiker nicht als Neulinge, sondern wohlvorbereitet an den aristotelischen Fundamentalbegriff heran und sie nahmen ihn um so rascher in ihr Gedankensystem auf, als sie in ihm die dem bisher überlieferten Materiebegriff noch anklebende Inkonsequenz vermieden fanden.

b. Form.

Der mittelalterliche Formbegriff, sowohl der früheren wie der späteren Scholastik, zeigt mit Rücksicht auf seine geschicht-

---

tantum per forme abnegationem, tamen quoquo modo intelligitur. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol 77v.) Bei Boëthius (c. Eutych. et Nest. 1, ed. Peiper, S. 189) lautet die bezügliche Stelle: deus et materia integro perfectoque intellectu intellegi non possunt, sed aliquo tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur. Vgl. oben S. 21 u. 43. Siehe Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 A), der sich ebenfalls auf Boëthius stützt.

liche Entstehung ein doppeltes Gesicht. Er vereinigt mit einem platonischen ein aristotelisches Element.

Der Zusammenhang mit der platonischen Spekulation ist gegeben in dem Verhältnis von Form und Idee. Die bereits bei Philo und dem Platoniker Albinus[1]) vollzogene Scheidung beider und die Identifizierung der Ideen mit den göttlichen Gedanken ging durch Augustin, Macrobius, Priscian[2]), Apulejus[3]), Chalcidius[4]), Boëthius und Pseudo-Dionysius auf das Mittelalter über. Mit aller Deutlichkeit unterscheiden die christlichen Scholastiker die Ideen als die Gedanken Gottes von den Formen der Dinge und dachten die letzteren als die Abbilder jener ewigen göttlichen Urbilder.

Ward so das ganze Mittelalter hindurch in platonisierender Weise die Form in abbildliche Beziehung zu den göttlichen Gedanken gebracht, so kommt Aristoteles zu seinem Rechte, wenn die Formen als immanente Principien der Dinge betrachtet und mit den begrifflich erfaßten Wesenheiten identifiziert werden.

Diese allgemeinsten, historisch bedingten Grundzüge zeigt der Formbegriff auch bei unserm Alanus. Mit Boëthius lehrt er, daß die Formen der Dinge aus den ewigen Formen in der göttlichen Weisheit ihren Ursprung genommen haben[5]), daß sie die Phantasmen und Schattenbilder der göttlichen Ideen[6]) seien,

---

[1]) Siehe darüber Baeumker, Problem der Materie, S. 373, Anm. 3.

[2]) Auf diese drei Autoritäten beruft sich z. B. Abaelard (in Hexaëm.; Migne 178, 738 AB; introd. ad theol. I, 9; II, 16; Migne 178, 991 A. 1080 C; theol. christ. IV; Migne 178, 1307 A ff.). Vgl. Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, S. 208.

[3]) In seiner Schrift de dogmate Platonis, I, 6, ed. Goldbacher, Wien 1876, S. 67 ff.

[4]) ed. Wrobel, S. 367, n. 344: Quippe secunda species, id est nativa, mutuatur substantiam de specie principali, quae sine ortu est et aeterna, censita ideae nomine. Vgl. S. 370, n. 347. Aus Chalcidius nimmt offenbar Gilbert seinen bekannten Ausdruck „forma nativa". Siehe oben S. 23.

[5]) Siehe hierüber S. 25, Anm. 1.

[6]) Anticl. 498 C:

Qualiter in mundo phantasma resultat ideae,
Cuius inoffensus splendor sentitur in umbra.

Dist. 866 B: Mundus dicitur sapientia Dei, iuxta quam mundus factus est,

die Formen der Formen [1]), die Copien der geistigen Welt [2]). Zugleich aber werden sie als die in den Begriffen erfaßten Naturen oder Wesenheiten [3]), als die konstitutiven Faktoren der Dinge angesehen, welche, den Dingen immanent, ihre Wirksamkeit entfalten, sie zum Sein führen, das Sein erzeugen, es verändern und erhalten [4]).

Die Formen scheiden sich nach dem Effect ihres Wirkens in formae substantiales (proprietates, causae, naturae substantiales) [5]), welche die Materie zur Wesenheit der Dinge ergänzen, das wesentliche Sein verleihen, den Wesensunterschied bedingen [6]), und in formae accidentales (proprietates, causae accidentales) [7]), welche zu dem seiner Wesenheit nach bereits konstituierten Ding hinzutreten [8]) und den Grund seiner individuellen Bestimmtheiten bilden [9]).

---

quae a prophetis dicitur archetypus mundus, quasi principalis mundi figura, unde Boëthius (cons. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7):

Pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

[1]) Anticl. 498 A:

Subiecti senio non deflorata iuventus
Formarum formas semper facit esse puellas.

[2]) Anticl. 534 D:

Qui rerum species et mundi sensilis umbram
Ducis ab exemplo mundi mentalis eundem
Exterius pingens terrestris imagine formae.

Die Stelle ist eine Nachahmung von Boëthius Consolatio, III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7 ff.

[3]) Siehe hierüber oben S. 25.

[4]) Anticl. 497 C:

Quae rem conducit vel quae perducit ad esse,
Quae generat, quae mutat eam, quae servat in esse.

Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 C).

[5]) A. f. Prol. 598 A: Proprietas est alia substantialis, alia accidentalis. Über die verschiedenen Termini vgl. oben S. 25, Anm. 2. Auch Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 882 D) trifft die Unterscheidung von formae substantiales und accidentales.

[6]) A. f. Prol. 598 A: Substantialis est, quae componitur subiectae materiae ad complendam substantiam.

[7]) Siehe Anm. 5 und oben S. 24, Anm. 5.

[8]) A. f. Prol. 598 A: accidentalis est, quae est adventitiae naturae.

[9]) Ebd.: Accidens est proprietas, quae per subiectum existit eidem esse non conferens, sed differre.

Finden sich die bis jetzt berührten Momente, das Verhältnis der Form zur Idee, die Identifizierung mit den begrifflichen Wesenheiten, die Unterscheidung in substanziale und accidentelle Formen im Wesentlichen ebenso bei den Lehrern des 13. Jahrhunderts, so springt doch der gewaltige Fortschritt, welchen die spätere Metaphysik gegenüber unserm Alanus zu verzeichnen hat, sofort in die Augen, sobald wir von den genannten, mehr allgemeinen Bestimmungen der Form absehen und fragen, wie sich der Scholastiker das Formprincip als solches gedacht habe.

Alanus definiert die Form als die Proprietät eines Dinges [1]) oder an einer anderen Stelle als die Summe von Proprietäten, welche in ihrem Zusammentreffen dem Subjekt, dem sie inhärieren, ein von jedem anderen Ding verschiedenes Sein verleihen [2]). Die Form ist also nicht, wie in der späteren aristotelischen Scholastik, ein in sich völlig einheitliches, unteilbares, unter die Kategorie der Substanz fallendes Princip, sondern eine Eigenschaft oder ein Complex von solchen. Die Wesens- oder substanziale Form erscheint als die Summe der im Begriff enthaltenen, wesentlichen Merkmale oder Eigenschaften, während die accidentellen Formen die außerhalb des Begriffes liegenden Bestimmtheiten des Dinges umfassen [3]). Der Gegensatz von Materie und Form gestaltet sich demnach, ähnlich wie bei den Stoikern, als ein solcher von Substrat und Eigenschaft. Subjekt und Proprietät konstituieren die Dinge. Auch die geistigen Wesen werden aus diesen beiden Faktoren zusammengesetzt betrachtet [4]).

---

[1]) Dist. 796 D: Forma dicitur proprietas rei, unde Boëthius (de trin. 2, ed. Peiper, S. 152): considerat enim corporum formas i. e. proprietates, quae sine materia esse non possunt. (Nach Cod. Mon. 7998, s. XIII, fol. 47 r.)

[2]) A. f. Prol. 597 D: Forma est, quae ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit suum subiectum aliud esse. Ebd. II, 28, 610 A: Si formae descriptionem attendas in primo libro, invenies eam ex proprietatibus concurrentibus constare.

[3]) Reg. 11 (nach Cod. Lilienfeld 144, fol. 118r b; siehe oben S. 22, Anm. 2): In naturalibus autem causae substantiales, generales vel speciales, compositae sunt ex partibus suarum diffinitionum, ut haec species homo composita est ex genere et substantialibus differentiis Causae vero accidentales, ut albedo, nigredo compositae sunt ex diversis effectibus.

[4]) C. H. I, 8, 314 C: Item cum diabolus mutabilis sit et variabilis,

Wie kommt nun der Scholastiker zu dieser Gleichsetzung der Formen mit den Eigenschaften und mit Complexen von solchen? Schon bei Boëthius werden die den Elementarkörpern wesentlichen Eigenschaften mit dem Ausdruck formae belegt[1]), und bereits Gilbert hatte die Unterscheidung in proprietates accidentales und substantiales getroffen, wobei unter den letztern die Wesensformen der Dinge verstanden werden[2]). Nach der Lehre des Bischofs von Poitiers ist ferner die Form kein einfaches Princip, sondern eine Totalität, eine Summe von Teilen, von Teilqualitäten[3]). Mögen nun auch diese Autoritäten, insbesondere Gilbert, bei der Auffassung unseres Scholastikers mitgewirkt haben, so ist der tiefere Grund doch vorwiegend darin zu suchen, daß sein Formbegriff nicht der Betrachtung realer Naturthatsachen entspringt, sondern aus der Logik herausgewachsen ist. Die Gegenüberstellung von Subjekt und Proprietät in der Metaphysik ist der getreue Abdruck des logischen Gegensatzes von Subjekt und Prädikat. Die gedankliche Verbindung der letztern im Urteil wird, auf die Außenwelt übertragen, zur metaphysischen Zusammensetzung der

---

aliqua est in eo compositio saltem proprietatis ad subiectum. Vgl. Reg. 1, 623 B; Reg. 5, 626 A: quia spiritalibus multiplex est concreta proprietas.

[1]) De trin. 2, ed. Peiper, S. 153: terra quoque ipsa non secundum ἄτοπον ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae.

[2]) Boëthii opp., S. 1128: ut Platonis et Ciceronis non solum accidentales proprietates, verum et substantiales, quibus ipsi sunt, verbi gratia vel diversa corpora vel diversi homines, diversae sunt. Vgl. dazu S. 1231. Hier wird aber unter substantialis proprietas nicht die Wesenheit selbst verstanden, sondern eine wesentliche Eigenschaft, z. B. die rationalitas. Auch Petrus Pictaviensis (den Garnerius von Rochefort, Isag. theoph. symb., I, 5, cod. Troyes 455, fol. 5r, ausschreibt) nennt die (individuelle) substanziale Form eine „proprietas“ (Sent. I, 6; Migne 211, 807 A).

[3]) Ebd. S. 1141: Cuiuslibet enim subsistentis tota forma substantiae non simplex est . . . . ut de aliquo homine tota forma substantiae, qua ipse est perfectus homo, et omne genus omnisque differentia, ex quibus est ipsa composita, ut corporalitas et animatio et huiusmodi aliae et denique omnia, quae vel toti illi formae adsunt . . . . vel aliquibus partibus eius. Daß diese Auffassung der Form wieder in Boëthius wurzelt, zeigt Gilbert selbst (S. 1142) durch die Berufung auf den boethianischen Satz (de trin. 2, ed. Peiper, S. 153): unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis.

Dinge [1]). Die Faktoren des realen Seins sind infolge einer extrem realistischen Denkweise den logischen Teilen des Urteils nachkonstruiert. Die Teile oder Merkmale des Begriffs werden zu metaphysischen Teilen der Form, die ja das objektive Correlat des ersteren darstellt.

Dieser Ursprung des Formbegriffs verrät sich auch in manchen Wendungen, mit denen der Scholastiker die Art der Verbindung der beiden Wesensbestandteile zur Einheit der Substanz beschreibt. Die Trennung von Materie und Form ist nämlich nur theoretisch, in Gedanken vollziehbar [2]), in der Wirklichkeit kommt weder dem einen, noch dem andern Princip eine gesonderte Existenz zu [3]). Ihre wechselseitige Verbindung ist die Bedingung ihrer eigenen Wirklichkeit, wie die der Substanz [4]). Auch die Urmaterie, wie wir sahen, existiert nicht ohne alle Form [5]). Beiden Principien eignet von Natur aus eine gewisse Fähigkeit, ein Streben, sich zu verbinden [6]).

---

[1]) Siehe oben S. 23, Anm. 3 und 4.

[2]) Dies und nichts anderes ist der Sinn jener Stelle im Anticl. 498 A, aus welcher Hauréau (Hist. de la philos. scol., I, S. 527) die Lehre von einer selbständigen Existenz sowohl der Materie als auch der Form herauslesen will. Die drei Spiegel der Ratio sind offenbar nur eine poetische Umschreibung der von Boëthius (de trin. 2, ed. Peiper, S. 152) im Anschluß an die aristotelische Dreiteilung der theoretischen Wissenschaften geforderten dreifachen Erkenntnisweise, nämlich des rationabiliter auf dem Gebiete der in Bewegung befindlichen Naturdinge, des disciplinaliter, des mathematischen oder abstraktiven Erkennens (Reg. 30, 635 D: Nomina mathematica sive principalia apud naturalem philosophum dicuntur illa, quae significant proprietatem [statt des unrichtigen improprietatem des Textes] mathematice id est abstractive, nullo habito respectu ad subiectum, ut albedo, nigredo) und des intellectualiter auf dem Gebiete der unbewegten, immateriellen göttlichen Dinge.

[3]) A. f. I, 4, 599 B: Neque subiecta materia sine forma, neque forma sine subiecta materia actu potest esse. Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 20; Migne 199, 883 B). Hauréau, a. a. O., S. 502, hätte diesen Satz nicht kurzweg als einen nominalistischen bezeichnen sollen

[4]) Ebd. I, 5, 599 C: Compositionem formae ad materiam esse causam substantiae . . . . Ergo forma et materia actu habent esse per compositionem earum; ergo compositio est causa existentiae earum. Sed existentia earum est causa substantiae.

[5]) Siehe oben S. 52.

[6]) Reg. 5, 626 A: aut aptitudine componendi, ut quaelibet proprietas, quae . . . . tamen ad hoc, ut componatur subiecto (statt subiectio), est apta,

Die Weise der Vereinigung selbst aber denkt sich Alanus nach Analogie eines ehelichen Verhältnisses (connubium), nach Art eines Kusses (osculum) [1]; etwas nüchterner bezeichnet er sie an anderen Stellen als ein Eingeboren-werden der Form in die Materie [2], als eine Verwachsung [3], eine Verkettung [4] mit dem Subjekt, als eine Inhärenz [5] in demselben: Ausdrücke, von welchen die beiden letztern lebhaft an die Verbindung und das Verhältnis von Subjekt und Prädikat im Urteil erinnern.

Wenn wir nun noch einmal die Lehre von der Form überblicken, so ergiebt sich die historisch beachtenswerte Thatsache, daß ebenso, wie der Begriff der Materie, so auch jener der Form, schon ehe die Physik und Metaphysik des Aristoteles bekannt wurde, einen integrierenden Bestandteil der christlichen Spekulation bildete. Zwar besaß sie noch nicht den aristotelischen Formbegriff in seiner vollen Reinheit und Tiefe, sowenig wie den der Materie. Wir haben bereits jenen Punkt aufgezeigt, in welchem das eingehende Studium der aristotelischen Philoso-

---

aut aptitudine compositi, ut primordialis materia secundum philosophos dicebatur composita, quia ad hoc, ut ei aliquid componeretur, erat apta. Vgl. Anticl. 492 C:

Dum formae melioris opem vultusque decorem
Quaereret atque suum lugeret silva tumultum.

[1]) Anticl. 497 C:

Subiecti formaeque videt connubia, cernit
Oscula, quae miscet concretio, quaeve propinat
Unio nativa formis subiecta maritans.

Die Ausdrücke „unio nativa“ und „concretio“ deuten auf Gilbert'schen Einfluß. Vgl. Boëthii opp., S. 1138 ff.

[2]) A. f. I, 25, 603 D: formam, quae innascitur; ebd. I, 26, 604 A: Materiae forma innata.

[3]) Siehe Anm. 1. Vgl. Reg. 30, 636 A.

[4]) Dist. 922 C: Ratio dicitur firma connexio existentiae ad suum subiectum, unde Hilarius: veritas est ratio substantiae rei, i. e. rata connexio substantialis proprietatis ad suum subiectum. Vgl. Reg. 58, 649 A: aliquid incipit esse album per concatenationem substantiae et proprietatis (Cod. Lilienfeld 144 hat concretionem).

[5]) Dist. 922 A: Ratio est potentia animae, qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subiecto, secundum quam considerat quid res, quanta res, qualis res. Reg. 50, 642 D: In naturalibus enim aliquid praedicatur per inhaerentiam, quando aliquid ostenditur alicui inhaerere vel convenire tamquam rei proprietas.

phie einen entscheidenden und weitreichenden Fortschritt brachte, nämlich die Fassung der Form als eines einheitlichen, unteilbaren, substanzialen Princips, in welchem nicht bloß die Vielheit der Eigenschaften ihre Wurzel und ihren Grund hat, das auch eine Übertragung auf das pflanzliche und tierische Lebensprincip und auf die geistige Seele in ihrem Verhältnis der Materie gegenüber zuließ. Allein wenn die christlichen Denker vor dem 13. Jahrhundert die Form als den zweiten konstitutiven Faktor der Dinge dachten, wenn sie ihre hauptsächlichste Funktion darin sahen, dem Dinge die im Begriff erfaßte Wesenheit, das wesentliche Sein zu geben, wenn sie die Formen einteilten in substanziale und accidentelle, wenn sie ferner der Form ein wirkliches Sein nur in ihrer Verbindung mit der Materie zuschrieben, so waren damit doch wesentliche Bestimmungen des aristotelischen Formbegriffs gegeben, und die Scholastiker fanden bei dem bekannt werdenden Aristoteles eine Bestätigung ihrer eigenen Tradition. So erweist sich auch hinsichtlich der Form die Entwicklung der späteren Scholastik bei allem Fortschritt als eine continuierliche, als eine Weiterbildung der Lehren der früheren christlichen Jahrhunderte.

5. Werden und Veränderung.

Materie und Form haben wir als die Wesensbestandteile der körperlichen Dinge kennen gelernt. Auf die gleichen Principien greift nun der Magister von Lille zurück, wenn er Veränderung, Entstehen und Vergehen zu erklären versucht. Das die griechische Philosophie bis zu Aristoteles beherrschende Problem des Werdens tritt aber bei dem mittelalterlichen Scholastiker in einem ganz andern Zusammenhange auf. Nicht die Betrachtung der Naturvorgänge in erster Linie drängt ihn zur Aufstellung einer Theorie des Werdens, sondern theologische Lehren, wie das Geheimnis der Transsubstantiation [1]), die Lehre von der Einfachheit Gottes [2]), von der Auferstehung des Leibes und der Welterneuerung [3]) veranlassen ihn, auf das Wesen der Ver-

---

[1]) C. H. I, 58, 360 ff.; Reg. 107, 678.
[2]) A. f. I, 13, 600 D ff; ebd. Prol. 598 A.
[3]) C. H. I, 26, 326 D ff.

änderung, die dabei beteiligten Faktoren und auf eine Klassifikation der einzelnen Veränderungsarten einzugehen.

Die Veränderung (mutatio) wird bestimmt als das Hinzutreten einer Proprietät zum Subjekt und das Verschwinden einer andern [1]), als ein Kommen und Gehen, ein Wechsel der Proprietäten. Im Subjekt liegt der tiefere Grund für alle Wandelbarkeit, während die Proprietäten an sich ein unveränderliches, konstantes Element repräsentieren. Ihre Veränderlichkeit und ihr Vergehen erklärt sich lediglich aus dem „fluxus" der Materie [2]).

Mit den aristotelischen Kategorien [3]) unterscheidet der Insulenser, gleich Gilbert [4]), sechs verschiedene Arten der Veränderung oder der Bewegung, nämlich generatio, corruptio, augmentum, diminutio, secundum locum mutatio, alteratio [5]). Ohne aber weiter auf diese Einteilung zu reflektieren, setzt er an deren Stelle eine Dreiteilung, die accidentelle und substanziale Veränderung und die Verwandlung der Transsubstantiation.

Die accidentelle Veränderung (alteratio, transitus accidentalis) erstreckt sich auf die äußeren, accidentellen Qualitäten,

---

[1]) C. H. I, 8, 314 C: cum mutatio nihil aliud sit quam accessus unius proprietatis ad subiectum (alterius) et recessus alterius.

[2]) Dist. 961 D: Sum aliquando notat immutabilitatem rei, unde Boëthius in secundo prologo super arithmeticam (I, 1, ed. Friedlein, Leipzig 1867, S. 7, v. 26): Sapientia est eorum, quae sunt, quae sui immutabilem sortiuntur substantiam, [comprehensio veritatis], i. e. proprietatum, quae in se sunt immutabiles; quod enim mutantur, a subiectis habent (Nach Cod. Mon. 7998, fol. 114v; das zwischen [ ] Stehende fällt in der Handschrift aus). Dasselbe Citat aus Boëthius Arithmetik findet sich C. H. I, 31, 333 B; ebd. 333 A: Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur . . . ., aut fluxu materiei, ut proprietas. Omnis enim proprietas in se immutabilis est; quod autem desinat, ex fluxu materiei, in qua est, habet (statt habetur). Ähnlich äußert sich Johannes Saresb. (Metalog. IV, 35; Migne 199, 938 B), ebenfalls unter Berufung auf die Arithmetik des Boëthius: formae materiei contactu quadam ratione variantur.

[3]) Aristot. Categ., c. 14. Vgl. besonders den Kommentar des Boëthius hierzu (Boëthii opp., S. 211 ff.).

[4]) Boëthii opp., S. 1229. Auch Abaelard behandelt die Vorgänge der Veränderung im Anschluß an die Kategorien und den Kommentar des Boëthius (Cousin, ouvrages inedits d'Abélard, Paris 1836, S. 414 ff.).

[5]) A. f. Prol. 598 A; ebd. wird die Bewegung (motus) definiert als „accidens, quod attenditur secundum aliquam subiecti mutationem".

ohne das Wesen der Dinge selbt zu berühren [1]. Wenn ein weißer Gegenstand schwarz wird, so entsteht das Schwarze nicht aus dem Weiß als seiner Materie, sondern die eine Qualität verschwindet, sobald die andere eintritt [2]. Eine Veränderung der bezeichneten Art ist die Erneuerung der Welt [3] am Ende der Zeiten und die Neugestaltung des Auferstehungsleibes [4].

Tiefer greift die substanziale Veränderung (alteritas, transitus substantialis) [5]. Sie beschränkt sich nicht bloß auf die äußeren Accidenzien, sondern sie trifft das Wesen der Dinge selbst. Auch die substanzialen Proprietäten, die substanziale Form oder Natur, werden in den Wechsel hineingezogen, und als Rest verbleibt die Materie [6]. Als Beispiel einer substanzialen oder Wesensveränderung figuriert die Verwandlung des Wassers in Wein [7] und an einer andern Stelle die ebenso nur göttlicher Wundermacht mögliche Verwandlung eines Baumstammes in ein Kalb [8]. Das „substantiale" des Wassers hört auf und das „substantiale" des Weines fängt an zu sein [9], und im letztern Falle löst Gott die Natur des Stammes von seinem Subjekte los und prägt ihm dafür die Natur des Kalbes ein [10].

---

[1] C. H. I, 26, 327 B: intelligendum est de transitu accidentali, non de substantiali; non enim intelligendum est caelum et terram ita transitura, quod desinant esse vel mutentur in aliud, qui transitus substantialis est, sed transibunt secundum exteriores qualitates Reg. 107, 678 B: Alteratio subiecti est secundum accidentales proprietates. C. H. I, 58, 360 B: In hac mutatione manet subiectum, manent et substantialia, sed non manent quaedam accidentalia.

[2] C. H. I, 58, 360 B: sed non concedimus, quod de albo fiet nigrum, ne album intelligatur esse materia nigri; „de" enim materiam notat (Nach Cod. Bernensis 335, s. XII; über die Handschrift siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. VI, S. 417); ebd. III, 14, 414 C: In accidentium enim quorundam alteratione, cum homo niger fit albus seu albus niger, superveniente altero perit omnino alterum.

[3] C. H. I, 26, 327 B. — [4] Ebd. 328 A. — [5] Siehe Anm. 1.

[6] C. H. I, 58, 360 B: Alteritas vero est illa species mutationis, in qua manente eadem materia non manent substantialia . . . . Quaedam etiam accidentalia mutata sunt. Vgl. Reg. 107, 678 B.

[7] C. H. I, 58, 360 BC. — [8] Reg. 58, 648 C.

[9] C. H. I, 58, 360 C: nam illud substantiale, quod aqua erat, desiit esse aqua, et illud, quod vinum est, vinum esse incoepit.

[10] Reg. 58, 648 C: posset tamen deus naturam trunci a subiecto removere et vituli naturam ei imprimere.

Neben diese beiden Veränderungsweisen stellt Alanus noch eine dritte Art, welche dem Mysterium der Eucharistie angehört, nämlich die Transsubstantiation[1]. Das Eigentümliche dieser letzten Verwandlungsform findet der Scholastiker darin, daß nicht bloß die forma substantialis, sondern auch deren Substrat, die Materie, also die ganze Substanz nach ihren beiden Bestandteilen, von der Veränderung betroffen wird, während dagegen die Accidenzien durch göttliche Macht unangetastet fortbestehen. Außer ihnen bleibt von der Substanz nichts mehr übrig[2].

Trotzdem der Magister von Lille seine Erörterungen über die Veränderung an theologische Materien anknüpft, so haben sie doch ein hohes philosophisches Interesse. Sie enthalten bereits die fertige, aus den Principien von Materie und Form sich ergebende Theorie des Werdens und sie beweisen, daß schon im 12. Jahrhundert die Vorgänge der Veränderung, soweit sie in Betracht gezogen wurden, genau in derselben Weise ihre Erklärung fanden, wie in der späteren, aristotelischen Scholastik[3]. Auch in diesem Stücke verkündigte der Stagirite den christlichen Lehrern keine neuen Gedanken.

6. Ursache und Ursachegesetze.

Haben wir im Bisherigen eine Reihe für die Metaphysik höchst wichtiger Begriffe behandelt, so obliegt uns noch, am

---

[1] C. H. I, 58, 360 A: mutationum alia est alteratio, alia est alteritas, alia transsubstantiatio. Vgl. Reg. 107, 648 B. Sachlich dieselbe Dreiteilung, aber ohne die alanische Terminologie, verzeichnet Petrus Pictaviensis (Sent. V, 12; Migne 211, 1246 C).

[2] C. H. I, 58, 360 C: Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia et substantialis forma, sed remanent accidentia. Unde dicitur transsubstantiatio, quia nihil de substantia remanet vel quantum ad materiam vel quantum ad substantialem naturam . . . . Et quia tota substantia mutatur. Vgl. Reg. 107, 678 BC. Über die Subjektlosigkeit der Accidenzien siehe oben S. 41.

[3] Sehr interessant ist in dieser Beziehung ein Vergleich der Anschauungen unseres Alanus mit der Doktrin des Aquinaten (S. theol. III, q. 77, a 3—8). Das zwölfte, wie das dreizehnte Jahrhundert, schöpften aus der gleichen Quelle, nämlich aus Aristoteles; die erstere Periode freilich nur aus den Kategorien und aus dem Kommentar, den Boëthius zu dieser Stelle unter Herbeiziehung der in der aristotelischen Physik getroffenen Einteilung gegeben hatte. Siehe Boëthii opp., S. 211.

Schlusse des Abschnittes über die Ontologie, die Anschauungen zusammenzustellen, welche der mittelalterliche Magister über den Ursachebegriff in seinen Schriften hinterlassen hat. Wir dürfen zwar weder Untersuchungen über den objektiven Gehalt des Kausalbegriffes, noch solche über die allgemeine und unbeschränkte Geltung des Kausalsatzes erwarten; beides war für die gesammte Scholastik so selbstverständlich, daß auch nicht der leiseste Zweifel hieran auftauchte, und infolge dessen auch das Bedürfnis einer Erörterung nicht empfunden wurde; aber was Alanus bietet, umfaßt doch eine Summe von wertvollen Ursachegesetzen und die bekannte auf Aristoteles zurückgehende Vierteilung der Ursachen.

Der Insulenser definiert Ursache (causa) als dasjenige, durch welches ein anderes das Sein hat. Dieses andere heißt die Wirkung (causatum) [1].

Wenn die Späteren, wie Thomas von Aquin [2], principium als den umfassenderen Begriff von dem engeren causa unterscheiden, so tritt eine solche Scheidung bei Alanus noch nicht ausdrücklich hervor. Er gebraucht die beiden Ausdrücke als synonym [3], wobei er allerdings zur Bezeichnung der trinitarischen Processionen niemals das Wort causa anwendet.

Das Kausalitätsgesetz entnimmt unser Magister mit Abaelard [4], Wilhelm von Conches [5], Johannes Saresberiensis [6] dem platonischen Timaeus [7]. Das Weltgeschehen ist kein zufälliges, kein ursache- und vernunftloses, sondern jedem

---

[1]) A. f. Prol. 597 C: Causa est, per quam habet aliquid esse, quod dicitur causatum. Über die Korrektur causatum siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 166

[2]) S. theol. I, q. 33, a. 1, ad 1.

[3]) Dist. 911 C: Principium dicitur causa. Vgl. Reg. 51, 633 D ff.

[4]) Theol. christ. I, 2 (Migne 178, 1125 B).

[5]) In seinem Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 57 r a): nihil gignitur sine causa; fol. 57 v a: quicquid gignitur, ex aliqua causa gignitur. Siehe oben S. 19, Anm. 6.

[6]) Enthet., v. 615 (Migne 199, 978 C): Praecedit ratio rerum quarumlibet ortum.

[7]) Timaeus 28 A: Omne autem quod gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.

Entstehen geht eine gesetzmäßige Ursache und ein vernünftiger Grund voran. Seine letzte und tiefste Wurzel hat dieses Gesetz in dem göttlichen Weltplan, in der göttlichen Providenz [1]), welche mit dem Fatum identisch ist [2]).

In anderer Formulierung und gewissermaßen auf einen Spezialfall angewendet begegnet uns der Kausalsatz in der ersten petitio der „Ars fidei": „Jede Zusammensetzung erfordert eine zusammensetzende Ursache" [3]), und in „Contra Haereticos": „Alles Zusammengesetzte, alles Geschaffene hat ein Princip seiner Existenz" [4]).

Bezüglich des Zeit- und Wertverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung gelten die Axiome: „Die Ursache ist früher und wertvoller als ihre Wirkung" [5]), und das andere: „Nichts ist früher und wertvoller als es selbst" [6]). Aus letzterem ergiebt sich der Folgesatz: „Nichts hat sich selbst zum Sein geführt oder selbst zusammengesetzt" [7]), und in weiterer Konsequenz: „Es giebt keine causa sui" [8]). Endlich betrifft das

---

[1]) C. H. I, 5, 311 C: Et quamvis multa in hoc saeculo casu agi videantur, tamen contra dei ordinationem non fiunt, qui novit, quomodo et qualiter singula fiant. Nulla namque res est, ut dicit philosophus, cuius ortum legitima causa et ratio non praecedat.

[2]) Dist. 786 C: Fatum dicitur temporalium rerum series secundum divinam Providentiam procedens, unde Boëthius in libro consolationum (Cod. Mon. 7998, fol. 44 v; siehe Consol. IV, 6, ed. Peiper, S. 108 ff.) distinguit inter providentiam et fatum. (Fatum) dicitur divina providentia, unde Statius:

Parcarum praenosce manus fatumque quod ultra est.

Vgl. dazu Anticl. 544 A. Genau in derselben Weise bestimmt das Verhältnis zwischen providentia und fatum Apulejus (de dogm. Platonis, I, 12, ed. Goldbacher, S. 73, v. 23 ff.).

[3]) A. f. Prol. 598 B: cuiuslibet compositionis causam componentem esse.

[4]) C. H. I, 8, 314 C: Omne compositum habet suae existentiae principium; ebd. I, 5, 311 A.

[5]) A. f. Prol. 598 C: omnis causa prior et dignior est suo causato.

[6]) Ebd.: nihil est prius vel dignius vel altius se ipso.

[7]) Ebd. I, 3, 599 A: Nihil se ipsum composuit vel ad esse perduxit. Der gleiche Gedanke hat bei Augustin (de trin. I, 1; Migne 42, 820), auf den sich Abälard (tract. de unitate et trinitate divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 42) beruft, die folgende Fassung: nulla enim omnino res est, quae se ipsam gignat, ut sit.

[8]) Ebd. I, 8, 600 A: Nihil est causa sui.

Zeitverhältnis noch der in „Contra Haereticos“ verwertete Satz: „Solange die Ursache als solche existiert, muß auch die Wirkung existieren“ [1]).

Ähnlich wie der Viktoriner Hugo [2]) erblickt Alanus in dem Weltganzen ein streng in einander greifendes, umfassendes System von Ursachen und Wirkungen (causae inferiores, minores), an deren Spitze die causa suprema oder caelestis steht [3]). Innerhalb des Bereiches jener Ursachereihe hat das Axiom Geltung: „Jedes Ding verdankt das Sein in letzter Instanz der Ursache seiner eigenen Ursache“ [4]), oder anders ausgedrückt: „quidquid est causa causae, est causa causati“ [5]). So ist die Ursache des Subjekts auch die Ursache der Accidenzien [6]). Zu dem eben genannten Satz kommt aber in der zweiten petitio der „Ars fidei“ noch ein weiterer, ungleich wichtigerer, aus welchem von jeher der Kausalitätsschluß auf die Existenz Gottes seine Kraft geschöpft hat, nämlich das Postulat: „Die Reihe der Ursachen kann nicht ins Unendliche gehen; es giebt keinen regressus in infinitum“ [7]).

Die Ursachelehre des Insulensers wird vervollständigt durch jene berühmte Klassifikation, welche sich an den Namen des Aristoteles heftet. Sowohl dem Magister von Lille, wie vorher schon Abaelard, Thierry von Chartres, Wilhelm von Conches [8])

---

[1]) C. H. I, 31, 333 C: quamdiu enim causa est secundum quod est causa, nunquam cessat effectus.

[2]) De sacram. I, p. 2, c. 2 (Migne 176, 206 D). Vgl. auch Johannes Saresb. (Enthet., v. 601, 615; Migne 199, 978 BC).

[3]) Anticl. 497 A:

Attente ratio speculo speculatur in isto
Causarum seriem . . . .

Ebd. 543 B: Transscendit causas caelestis causa minores; Reg. 67, 654 A: Necessitati superioris causae cedit necessitas inferioris causae. Vgl. Reg. 56, 647 D ff. A. f. I, 9, 600 A: Cuiuslibet inferioris causae est suprema causa. (Über die Korrektur causae siehe Baeumker, a. a. O, VI, S. 168.)

[4]) A. f. Prol 598 B: omnis res habet esse per illud, quod causam eius perducit ad esse.

[5]) Ebd. I, 1, 597 D.

[6]) Ebd. I, 2, 598 D: Omnis causa subiecti est causa accidentis.

[7]) Ebd. Prol. 598 B: nullius rei causam in infinitum ascendere.

[8]) In seinem Kommentar zum Timaeus (Cousin, Fragments de philosophie, S 307): quattuor illius causas, scilicet efficientem, formalem, finalem, materialem ostendit . . . . Est efficiens causa divina essentia, formalis di-

und Johannes von Salisbury[1], war die Einteilung in Material-, Formal-, Wirk- und Zweckursache[2] bekannt. Keiner deutet aber die Quelle an, woraus sie jenes Schema entlehnten. Es dürften indessen weniger die Analytica Posteriora[3], wie Prantl[4] bezüglich des Saresberiensis meint, in betracht kommen, als vielmehr klar und bestimmt lautende Stellen in dem Kommentar des Boëthius zur Topik Cicero's[5] und in der Schrift de differentiis topicis[6].

Die Materialursache ist das, woraus etwas wird, das Substrat des Werdens und der Veränderung. Sie wird bezeichnet durch die Präpositionen de oder ex[7].

---

vina sapientia, finalis divina bonitas, materialis quattuor elementa. Vgl. ebd. S. 308. Bei Migne steht die Stelle t. 172, 249 50. Genau so Thierry von Chartres (Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 52. Über Abaelard vgl. die folgende Anm. 6.

[1]) Enthet., v. 375 ff. (Migne 199, 973 C):

Quattuor ista solent laudem praestare creatis:
Subiectum, species, artificisque manus,
Finis item, cunctis qui nomina rebus adaptat.

[2]) Ebenso hatten die Sententiarier schon längst die Termini materia, forma, causa efficiens und finalis in die Theologie eingeführt. Hugo von St. Viktor spricht von der Materie und von der Form der Sakramente (Sent. V, 3; de sacram. I, p. 9, 1; Migne 176, 129 A, 317 B). In gleicher Weise fragt der Lombarde nach der Form der Sakramente; er will handeln von der causa efficiens und causa propter quam des Ehesakraments. In der Trinitätslehre verwendet er den Ausdruck materia und causa materialis (Sent. IV, 3, n. 1, 27, n. 1; I, 19, n. 11; Migne 192, 843, 910, 576). Derselben Terminologie bedient sich der Schüler des Lombarden, Petrus Pictaviensis (Sent. V, 5, 14, 16, 17; Migne 211, 1230 D, 1257 B, 1259 A, 1260 C).

[3]) Analyt. Post. II, 11. — [4]) Gesch. d. Log., II, S. 259, Anm. 627.

[5]) Boëthii opp., S. 834: Cum igitur Aristoteles quattuor posuerit causas, quibus unumquodque conficitur: primam, quae movendi principium est, secundam, ex qua fit aliquid, quam materiam vocat, tertiam, rationem ac speciem, qua unumquodque formatur, quartam, finem, propter quem quodlibet efficitur.

[6]) Ebd. S. 867: ex causis vel efficientibus, vel materia, vel naturali forma, vel fine; et est efficiens quaedam causa, quae movet atque operatur, ut aliquid explicetur, materia vero, ex qua fit aliquid vel in qua fit, finis, propter quod fit. Daß in den angezogenen Stellen die Quelle für die Kenntnis der aristotelischen Ursachetafel zu suchen ist, beweist Abaelard, der sich ausdrücklich auf Boëthius beruft und in Anlehnung an ihn die Lehre über die vier Ursachen entwickelt (Cousin, Ouvrages inedits d'Abélard, Paris 1836, S. 410 ff.).

[7]) C. H. I, 58, 360 B; Reg. 107, 678 B; Dist. 782 A: „Ex" quandoque notat causam materialem.

Formalursachen sind die Formen der Dinge, die substanzialen und accidentellen Proprietäten, welche, in die Dinge eingehend, als causae intrinsecae deren Wesen und Beschaffenheit bedingen [1]). Bezüglich der Formalursachen gilt die Gleichung: Wie die Ursache, so die Wirkung. Ist die Ursache unveränderlich, so ist es auch die Wirkung, und umgekehrt [2]).

Causa efficiens ist jene Ursache, welche durch ihre Thätigkeit ein Ding zur Existenz führt [3]). Hier besteht die vorhin erwähnte Gleichheitsbeziehung nicht mehr. Was vom Künstler gilt, das gilt nicht auch vom Kunstwerk, denn letzteres kann fortbestehen, während der Künstler nicht mehr ist, und umgekehrt [4]).

Die causa finalis, durch die Präposition propter bezeichnet [5]), findet hauptsächlich Anwendung auf die Gottheit in dem doppelten Sinn, daß Gott einerseits als die das Sein der Dinge erhaltende und begrenzende Ursache, andererseits als das letzte Ziel bestimmt wird, dem alle Kreaturen und ihre Thätigkeitsäußerungen zustreben [6]).

Wenn Alanus Gott auch causa formalis [7]) nennt, so nimmt er das Wort nicht in dem oben dargelegten Sinn einer Formalursache, welche in die Dinge eingeht [8]), sondern im Sinne der vorbildlichen Ursache, der causa exemplaris, der Späteren [9]). Hatte er so der Vierteilung, wenn auch nicht im Ausdruck, so doch der Sache nach ein neues Glied hinzugefügt, so

---

[1]) Siehe oben S. 25.

[2]) C. H. I, 5, 311 B: De formali autem causa verum est, ut si ipsa sit immutabilis, effectus sit etiam immutabilis, et contra, ut si albedo sit mutabile, album etiam sit mutabile.

[3]) Ebd. 311 A: Efficiens causa est, quae movet et operatur ad hoc, ut res sit; ut artifex est causa efficiens operis sui illudque movet et operatur ad hoc, ut sit.

[4]) Ebd.: Alia est causa efficiens, alia formalis . . . . nec tamen sequitur, quod si aliquid praedicatur de artifice, (quod) etiam de eius opere, vel contra. Contingit enim opus esse diuturnum, et non artificem.

[5]) Dist. 913 B: „Propter" notat causam finalem.

[6]) Siehe hierüber unten S. 141 ff.

[7]) Anticl. 535 A: Formalis, dum pingis eam.

[8]) C. H. I, 5, 311 C: Cum ergo deus non sit causa formalis, sed efficiens.

[9]) Vgl. Thomas, S. theol. 1, q. 44, a. 3.

statuiert er noch weiterhin eine causa occasionalis und instrumentalis [1]), die der Vollständigkeit halber ebenfalls erwähnt sein mögen.

Es ist ein ansehnlicher Apparat von Gesetzen und Unterscheidungen, welche der Magister von Lille umfangreicher als irgend ein anderer Scholastiker des 12. Jahrhunderts angesammelt und formuliert hat. Seine Ausführungen dienen zwar noch vorwiegend rein theologischen Zwecken, allein niemand wird die einschneidende allgemein philosophische Bedeutung derselben verkennen. Die meisten Sätze, und manche völlig unverändert, kehren in der kommenden Periode wieder [2]). Ebenso verhält es sich mit den vier aristotelischen Ursachen, die bei Alanus im Princip vollständig klar entwickelt vorliegen. So war auch bezüglich der Lehre von den Ursachen christlicherseits dem Verständnis des Aristotelismus mächtig vorgearbeitet und der Weg gebahnt. Nicht in der Einführung der vier aristotelischen Ursachen in den christlichen Gedankenkreis ist der durch den Stagiriten bedingte Fortschritt zu suchen, sondern darin, daß im 13. Jahrhundert ernstlicher als bisher jenes Doppelpaar über den Kreis der Theologie hinaus zu einer philosophischen Natur- und Welterklärung Verwendung fand.

III. Abschnitt.

Kosmologie.

1. Schöpfung und Theorie der Weltbildung.

Vermißt man in den Zeiten vor dem Bekanntwerden der aristotelischen Physik und Metaphysik nicht jede ontologi-

---

[1]) Dist. 782 B. Vgl. Reg. 90, 669 A.

[2]) So lautet der Satz: quidquid est causa causae, est causa causati bei Thomas (S. theol. I[2], q. 79, a. 1, ad 3): quidquid est causa causae, est causa effectus; das Postulat: nullius rei causam in infinitum ascendere bei Thomas (S. theol. I, q. 2, a. 3, ad c): non est procedere in infinitum; das Axiom: omnis causa prior et dignior est suo causato bei Thomas (S. theol. III, q. 62, a. 6, ad c; I[2], q. 66, a. 1, ad c): causa efficiens non potest esse posterior in esse ordine durationis; semper enim est potior causa suo effectu; die Sätze: nihil est causa sui, nihil est .... prius se ipso bei Thomas (S. theol. I, q. 2, a. 3, ad c): nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia esset prius se ipso.

sche Spekulation, so fehlt es auch auf dem Gebiete der Naturphilosophie, speziell der Kosmologie, nicht an mannigfachen Bestrebungen. Ein dreifacher Standpunkt, wenn auch nicht in scharfer Abgrenzung, läßt sich in der Behandlungsweise kosmologischer Fragen namhaft machen. Während die Reihe der Theologen [1]) ihre kosmologischen Anschauungen im engsten Anschluß an die Schöpfungsgeschichte der Genesis — nach dem Vorgange Augustin's vielfach in Kommentaren zum Hexaëmeron — entwickelte, suchten Physiker, wie Adelard von Bath [2]) und vor allem Wilhelm von Conches [3]), auf der rein physikalischen Grundlage der Elementenlehre das Weltganze und die Weltdinge zu erklären, ein kosmologisches System aufzuführen. Einen andern dritten Weg ging die philosophische Schule von Chartres, allen voran Bernhard selbst. Sie unternahm es, nach dem Vorbilde des platonischen Timaeus und mit Hereinziehung der neupythagoreischen Zahlenlehre, die Entstehung der Welt mittelst metaphysischer Principien verständlich zu machen. Bernhard's Bruder Thierry von Chartres verwendet diese Anschauungen zur Erklärung des Hexaëmerons und verbindet so die dritte mit der ersten Gruppe.

Sämtliche Richtungen jedoch sind einig in dem einen Punkt, in welchem sich das christliche Philosophieren unvermeidlich von dem antiken scheiden mußte, darin nämlich, daß die letzten Principien der Welt einem Schöpferakt Gottes ihr Dasein verdanken [4]). Das Fundament aller kosmologischen Spekulationen des Mittelalters bildet das Dogma von der Weltschöpfung. Wie schon die Kirchenväter, so protestierten auch die Scholastiker aller Jahrhunderte energisch gegen die alten Theorien eines Plato, Aristoteles, der Stoiker und Epicur's [5])

---

[1]) Siehe oben S. 50, Anm. 1. — [2]) In seinen Quaestiones naturales.

[3]) Siehe oben S. 6, Anm. 2.

[4]) Treffend bemerkt Hugo von St. Victor (Elucid. in Pentateuch. c. IV; Migne 175, 33 B): In hoc enim differunt auctores nostri a philosophis, quod philosophi deum opificem tantum et tria ponunt principia, deum, materiam et archetypas ideas, nostri vero unicum ponunt principium et hoc deum solum. Et cum hoc constet apud omnes divini verbi tractatores, scilicet quod unum solum sit principium . . . .

[5]) Papias (Cod. Paris. 11531, s. XII, f. 250^{r} c): verum in hoc errant

von der Ewigkeit der Welt und ihrer letzen Bestandteile. Auf den Pentateuch gestützt vertreten sie den schöpferischen, zeitlichen Ursprung der Welt und ihrer Principien; vor dem 13. Jahrhundert freilich weniger mit philosophischen Gründen als hauptsächlich mit dem Hinweis auf das erste Kapitel der Genesis.

Die Anschauung des christlichen Dogmas teilt selbstververständlich auch Alanus de Insulis. Er läßt die Urmaterie von Gott geschaffen werden [1]), er lehrt, daß sowohl die Subjekte der Proprietäten als auch die Proprietäten der Subjekte in Gott ihren Ursprung haben [2]). Er schreibt die Erschaffung der Materie dem Vater, jene der Form dem Sohn, und die Verbindung beider dem hl. Geiste zu [3]) und er wiederholt den augustini-

quidam gentilium, quod eam tamquam coëternam deo coniungunt, ut haec ab illo non sit, quamvis ab illo formetur. Quod alienum esse a veritate, ipsa veritas docet; de hac enim scriptura loquitur sic: Qui fecisti mundum de informi materia (Sap. 11, 18). Sed materia facta est de nihilo, mundi autem species de informi materia. Hugo von St. Victor (De sacram. I, p. 1, c. 1; Migne 176, 187 B): Philosophi gentilium tria quaedam rerum principia sine principio posuerunt: opificem, materiam et formam, profitentes ea quae facta sunt omnia ex materia quidem in formam per opificem esse producta. Sed isti factorem solum, non creatorem deum professi sunt. Johannes Saresb. (Metal. IV, 35; Migne 199, 938 C): Et licet Stoici materiam et ideam deo crederent coaeternam, alii vero cum Epicuro providentiam evacuante ideam omnino tollerent, iste (Bernardus Carnot.) cum illis, qui philosophantur, deo neutram dicebat coaeternam. Acquiescebat enim patribus, qui, sicut Augustinus testis est, probant, quia deus est, qui omnia fecit de nihilo, omnium creavit materiam. Vgl. ebd. II, 20 (Migne 199, 882 D ff.). Petrus Comestor (Historia schol., liber Gen. c. I; Migne 198, 1055 C): Cum vero dixit Moyses „creavit", trium errores elidit, Platonis, Aristotelis et Epicuri. Plato dixit tria fuisse ab aeterno, scilicet deum, ideas, hyle, et in principio temporis de hyle mundum factum fuisse. Aristoteles vero duo, mundum et opificem, qui de duobus principiis, scilicet materia et forma, operatus est sine principio et operatur sine fine. Epicurus duo, inane et atomos, et in principio natura quosdam atomos solidavit in terram, alios in aquam, alios in aëra, alios in ignem.

[1]) Dist. 689 D: Abyssus dicitur mundana machina, prout primo fuit creata, unde in Genesi: Tenebrae erant super faciem abyssi.

[2]) Reg. 58, 656 A: Sic ergo universaliter verum est, omnia esse a deo, tam subiecta proprietatum, quam proprietates subiectorum. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 882 C): Omnia per ipsum facta sunt: utique tam subiecta formarum, quam formae subiectorum.

[3]) A. f. I, 25, 603 D: Licet in cuiuslibet (statt qualibet) substantiae creatione materiam patri, formam filio, compositionem spiritui sancto possit congruus ordo destinare.

schen[1]) Satz, daß Materie und Form zumal (insimul) geschaffen worden seien[2]). Freilich unterläßt er es, sich über den Sinn jenes insimul mit erforderlicher Klarheit auszusprechen, wie er auch mit keinem Wort die im Mittelalter an den augustinischen Terminus sich anschließende Controverse berührt, ob nämlich creatio und formatio zeitlich aus einander liegen, ob die formierende und gestaltende Thätigkeit Gottes mit dem Schöpfungsakt zusammenfalle oder sich erst successiv im Sechstagewerk vollzogen habe[3]). Zwar wird nach ihm, wie bei der Mehrzahl der Theologen, die Form sicher nur insofern gleichzeitig mit der Materie geschaffen, als die letztere relativ formiert ins Dasein tritt[4]); er scheidet somit die Erschaffung des relativ formierten Urstoffes von der Ausgestaltung desselben zur heutigen Formenwelt. Ohne sich aber darüber auszulassen, ob zwischen dem ersten und dem zweiten Akt eine gewisse Zeit verflossen sei, und ohne auf die in der Genesis gelehrte Succession jener Formierung[5]) einzugehen, legt er sich die Entstehung der Welt

[1]) De gen. ad litt. I, 15, n. 29 (Migne 34, 257): Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cum sit utrumque simul concreatum . . . formatam quippe creavit materiam. Vgl. ebd. IV, 34, n. 53 (Migne 34, 319).

[2]) Dist. 754 D: Creare proprie ex nihilo aliquid facere, quando scilicet materia et forma creantur insimul . . . ., quia simul materia et forma creantur. Vgl. Johannes Saresb. (Metal. II, 20; Migne 199, 883 A): Ut enim ait Augustinus, formatam creavit deus materiam.

[3]) Papias (Cod. Paris. 11531, fol. 145v b), der aus Isidor (Diff. II, 11, n. 27 ff.; Migne 83, 74 C ff.) schöpft: autem habet distantiam inter creationem et formationem, quia originaliter secundum materiae substantiam simul cuncta creata sunt, secundum distinctionem rerum vero per sex dierum alternationem formata sunt. Hugo v. St. Victor (De sacram. I, p. 1, c. 2; Migne 176, 187 C). Sed non parva quaestio est, utrum ea, quae facta sunt, simul in materia et forma ad esse prodierint, an prius per materiam quidem essentialiter condita sint, postmodum formata. Ders. (Elucid. in Pentateuch. c. IV; Migne 175, 33 B). Vgl. Petrus Lombardus (Sent. II, 12, n. 2; Migne 192, 675). Er unterscheidet ebenfalls gegen Augustin die forma confusionis von der forma dispositionis. Siehe dieselbe Streitfrage bei Thomas, S. theol. I, q. 66, a. 1.

[4]) Siehe S. 71, Anm. 1 und oben S. 49.

[5]) In einer in den Dicta alia oder Sententiae aliae (Migne c. 254 C) sich findenden, von Hauréau, a. a. O., S. 527 herangezogenen Stelle wird allerdings von einem zeitlichen Verlauf der Formierung gesprochen (Rerum substantia simul creata est, sed non simul per species formata est); allein

nach der Weise des platonischen Timaeus und des Bernhard von Chartres zurecht.

Mit den beiden genannten Autoritäten betrachtet er als den Ausgangspunkt der Weltbildung die chaotische, stürmisch und gesetzlos durch einander wogende Stoffmasse, die nicht, wie bei Plato, ewig, sondern, wie wir sahen, von Gott geschaffen ist. Der göttliche Weltarchitekt [1]) schafft Form und Gestaltung, Ordnung und Harmonie, indem er die irdischen Formen, die species der Dinge, den göttlichen Ideen nachbildet und sie der Materie einprägt, die letztere gleichsam mit einem besseren Kleide ausstattet, ihr das Siegel der Form aufdrückt [2]) und in und durch die species Gesetz und harmonischen Zusammenhang in dem ordnungslosen Chaos realisiert [3]). In den species erscheint nämlich der Widerstreit, welcher den Gattungen noch anhaftet, ausgeglichen [4]). Sie schließen, wie durch ein unsichtbares Band, die Vielheit der Einzelndinge zur Einheit, ihre individuelle Verschiedenheit zur Identität des Wesens zusammen [5]), insofern in allen Dingen derselben Art dieselbe inhaltlich

---

die Echtheit des unter jenen Titeln bei Migne gedruckten Abschnittes ist sehr zweifelhaft.

[1]) De pl. n. 453 B: tamquam mundi elegans architectus.

[2]) Anticl. 515 A:

Hic erat, ad cuius formam deitatis idea
Impressit rebus formas mundoque figuram.

Ebd. 534 D:

Qui rerum species et mundi sensilis umbram
Ducis ab exemplo mundi mentalis, eundem
Exterius pingens terrestris imagine formae;
Qui veterem massam de vultus sorde querentem
Investis meliore toga formaeque sigillo
Signans excludis nexu mediante tumultum.

In ähnlichen Ausdrücken bewegt sich auch Bernhard von Chartres, ed. Barach, S. 11, v. 93 ff.; S. 35, v. 9; S. 58, v. 64; S. 61, v. 5 ff.

[3]) De pl. n. 453 C: deus, qui mundiali palatio varias rerum species ascribendo, quas discrepantium generum litigio disparatas legitimi ordinis congruentia temperavit, leges indidit, sanctionibus alligavit.

[4]) Ebd.: sicque res generum oppositione contrarias, inter quas locus ab oppositis locum posuerat, cuiusdam reciprocae habitudinis relativis osculis foederando in amicitiae pacem litem repugnantiae commutavit. Vgl. Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 33, v. 19): Missum facio, unde sacer controversantia sibi genera foederavit amplexus.

[5]) Ebd.: Subtilibus igitur invisibilis iuncturae catenis concordantibus

identische, numerisch aber vervielfältigte Wesenheit wohnt, wie Alanus mit Gilbert annimmt [1]), und so die Einzelndinge der gleichen Art unter einander conform gestaltet.

Sucht der Insulenser den Ursprung der Welt, das Entstehen ihrer Ordnung und Gesetzmäßigkeit durch Verbindung eines platonischen Gedankens mit dem Schöpfungsdogma und durch Hereinziehung der Gilbert'schen Universalienlehre begreiflich zu machen, so nimmt er weiterhin nach dem Vorgange Adelard's von Bath, Thierry's und Bernhard's von Chartres die neupythagoreische Zahlenlehre, welche durch Apulejus [2]), Augustin [3]) und Boëthius [4]) Eingang ins Mittelalter gefunden hatte, in seine kosmologischen Spekulationen auf.

Nachklänge eines pythagoreisierenden Einflusses machen sich bemerklich in der Hochschätzung der Arithmetik und Musik [5]), ferner wenn der Scholastiker die Gegensatzpaare des Weiblichen und Männlichen, des Körpers und der Seele, der Erde und des Himmels, des Sinnes und der Vernunft, der Trauer und der Freude, des Todes und des Lebens mit dem Gegensatz von gerader und ungerader Zahl in Verbindung bringt, und wenn er die Zahlen mit den geometrischen Gebilden des Punktes, der Linie, der Fläche, der Kugel, der Pyramide u. s. w. in Beziehung setzt [6]). Abgesehen aber von dieser mehr symbolischen Bedeutung spielt die Zahl auch auf metaphysischem und kosmologischem Gebiete eine bemerkenswerte Rolle.

---

universis, ad unitatem pluralitas, ad identitatem diversitas, ad consonantiam dissonantia, ad concordiam discordia unione pacifica remeavit.

[1]) Siehe oben S. 25 ff.

[2]) De dogm. Platon. I, 7, ed. Goldbacher, S. 68, v. 21 ff. Nicht ohne Einfluß war auch der Timaeuskommentar des Chalcidius, welcher in einem eigenen Abschnitt über die Zahlen handelt (ed. Wrobel, S. 113, n. 46 ff.; vgl. besonders n. 53).

[3]) De lib. arbit. II, 16, n. 42 (Migne 32, 1263); de civ. dei, XI, 30 (Migne 41, 343); vgl. dazu Isidor (Etymologiarum III, 4; Migne 82, 115 C), welcher Auszüge aus der letzteren Stelle giebt.

[4]) De Arithmetica, I, c. 1, 2 (ed. Friedlein, S. 10, v. 11 ff.; 12, v. 14 ff.); Consolatio, III, metr. 9 (ed. Peiper, S. 71).

[5]) Anticl. 514 B, 516 C. Dieselbe Stellung nimmt die Arithmetik bei Adelard von Bath ein (Cod. Paris. 2389, fol. 88v a): harum ergo prima, quae quadam excellentia reliquas tres superat. Vgl. auch Abaelard (de un. et trin. divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 9).

[6]) Anticl. 515 B.

Alanus preist ihre Macht, ihre verbindende und ordnende Kraft [1]. Er rühmt die Erfinder der Zahlen, allen voran Nicomachus und Pythagoras, als diejenigen, welche die Rätsel der Dinge, ihr Sein, ihren Wechsel, ihre Ursachen, ihre Bewegung, ihren Zusammenhang durch die Zahlen zu entschleiern versucht hätten [2]. Die Zahlen sind ihm Princip und Ziel, Urbild und Siegel für die werdenden Dinge, und nach ihrem Vorbild hat die Gottheit, die göttliche Idee, den Dingen ihre Formen und der Welt ihre Figur eingeprägt [3]. Gleich den Ideen werden

---

[1]) Ebd. 514 D:

Quae numeri virtus, quae lex, quis nexus et ordo,
Nodus, amor, ratio, foedus, concordia, limes.

[2]) Ebd. 516 B:

Illic Nicomachus praedicta ludit in arte
Et quasi per numeros rerum secreta prophetat.
Pythagoras propriae menti convivia donans
Certis ascribit numerorum legibus ortus,
Esse, vices, causas, metus et vincula rerum.

Neben Nicomachus und Pythagoras werden als Vertreter der Arithmetik noch Gilbertus und Chrysippus erwähnt. Unter dem ersteren ist der auch auf dem Gebiete der Mathematik thätig gewesene Gerbert, der spätere Papst Silvester II., zu verstehen, wie der schon früher (S. 10, Anm. 2 und 3) genannte Radulf de Longo Campo, der Schüler des Alanus und der Kommentator des Anticlaudian, zu der betreffenden Stelle bemerkt (Cod. Paris. 8083, fol. 29 v a).

[3]) Anticl. 515 A:

Quomodo nascenti mundo rebusque creandis
Principium, finis, exemplar, forma, sigillum.
Hic erat, ad cuius formam deitatis idea
Impressit rebus formas mundoque figuram.

Der gleiche Gedanke findet sich bei Adelard von Bath (de eodem et diverso, Cod. Paris. 2389, fol. 88 v b): numerus .... adeo ipsis rebus incumbit, ut quaecunque in ordinem (statt ordine) a (statt ad) prima quadam confusione digesta sunt, ex eius similitudine exemploque decorem accepisse videantur; ebenso bei Hugo v. St. Victor (Erud. didascal. II, 8; Migne 176, 755 D): Virtus autem numeri est, quod ad eius similitudinem cuncta formata sunt; ähnlich bei Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philosophie, S. 305; Migne 172, 249 250). Seine Quelle hat er in Nicomachus von Gerasa (introductio arithmetica I, 4, 2 ff.; 6, 1 ff.; ed. R. Hoche, Leipzig 1866), vermittelt durch Boëthius (de arithmetica I, 1, ed. Friedlein, S. 10, v. 11 ff.): hanc (arithmeticam) ille huius mundanae molis conditor deus primam suae habuit ratiocinationis exemplar et ad hanc cuncta constituit; ebd. I, 2 (ed. Friedlein, S. 12, v. 14): omnia quaecunque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata.

sie also zu göttlichen Gedanken und zu Urbildern der geschaffenen Dinge. Sie sind ferner, wie im obigen Gedankengang die species, Ordnung, Gesetz und Zusammenhang stiftende Principien, die Ursachen und die Samen der Dinge, das Band, durch welches alle Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Stetigkeit im Wechsel der Erscheinungen bedingt wird [1]. Die Zahl verknüpft alles, ist Grund für die Einheit des Zusammengesetzten, verbindet die Elemente, vermählt die Seelen mit den Körpern, bewegt die Gestirne, regiert die Welt und ordnet den Erdkreis [2].

2. Stellung und Aufgabe der Natur.

Wenn Alanus in seiner Theorie der Weltbildung platonische und neupythagoreische Elemente neben einander stellt, so äußern sich verschiedenartige Einflüsse weiterhin in einem zweiten Punkt alanischer Weltbetrachtung, nämlich in der eigentümlichen Stellung, welche die Natur als allumspannende, gesetzgeberische und gestaltende Macht einerseits Gott und andererseits den Weltdingen gegenüber einnimmt.

Nachdem Gott, der Künstler des Alls, den Dingen ihre Formen gegeben und gesetzmäßige Zusammenhänge zwischen ihnen geschaffen hatte [3], da wollte er in ihren ferneren Bestand nicht mehr unmittelbar selbst eingreifen, sondern zugleich mit der Welt schuf er ein Wesen, welches an seiner Statt die weitere Entwickelung der Dinge, die Fortpflanzung der Organismen, zur Aufgabe haben sollte, die Natur [4]. Die Natur ist Gottes Werk, wie die übrigen Dinge nach dem Bilde einer Idee her-

---

Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Auf beide Stellen beruft sich der unter den Werken Beda's stehende dialogus de computo (Migne 90, 649 A, 650 A).

[1]) Anticl. 555 B.

[2]) Ebd. 514 D ff. Vgl. Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 11, v. 86; 35, v. 9): elementa ligavi
Concordem numero conciliante fidem,
und weiterhin Boëthius (Consol. III, metr. 9, ed. Peiper: S. 71):
Tu numeris elementa ligas.

[3]) De pl. n. 453 C.

[4]) C. H. I, 40, 345 D: Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam similia ex similibus produxit. Cum ergo deus mediante natura res procreaturus esset . . .

vorgebracht [1]). In Abhängigkeit von göttlicher Leitung vollzieht sie als Gottes Stellvertreterin [2]) und des höchsten Meisters demütige Schülerin [3]) die göttlichen Befehle [4]). Ihr Wirken ist durchaus verschieden von der göttlichen Wirksamkeit sowohl der Art als auch dem Objekte nach. Es ist nicht ein Schaffen aus nichts, sondern ein Hervorbringen aus Etwas. Ihre Bethätigung erfordert stets einen bereits vorhandenen Stoff und bezieht sich nicht auf das Göttliche und Unvergängliche, sondern nur auf die veränderlichen, materiellen Dinge [5]). Es kommt ihr beispielsweise wohl zu, den menschlichen Körper zu gestalten, aber die Seele zu schaffen bleibt ihrer Macht entzogen [6]).

Steht die Natur Gott gegenüber im Verhältnis geschöpflicher Unterordnung, so bethätigt sie ihre Macht mit Rücksicht auf die Weltdinge in einer alles umfassenden Herrschaft. Sie ist der Einheitspunkt, das Band der Welt, welches die Dinge zu einem festen Gefüge zusammenhält [7]), die Weltkönigin [8]), die Trä-

---

[1]) De pl. n. 445 C: ego nata . . . ego facta, . . . ego opus opificis; ebd. 447 B: o dei proles; ebd. 481 A: cum unius ideae exemplaris notio nos in nativum esse produxerit. So spricht der Genius zur Natur.

[2]) Ebd. 442 C: dei auctoris vicaria; ebd. 453 D: ille igitur tamquam sui vicariam; ebd. 479 A: O suprema caelestis principis fidelis vicaria.

[3]) Ebd. 445 C: certissime summi magistri me humilem profiteor esse discipulam.

[4]) Ebd. 453 D: Imperantis igitur imperio ego obtemperans; Anticl 500 A: Deus imperat, illa ministrat.

[5]) De pl. n. 445 CD: Eius operatio simplex, mea multiplex; eius opus sufficiens, meum deficiens . . . . ille operatur ex nihilo, ego mendico opus ex aliquo; Anticl. 500 A:

Quod natura facit, divinus perficit auctor;
Divinum creat ex nihilo, natura caducum
Procreat ex aliquo.

Der Ausdruck „procreare“ für das Naturwirken stammt aus Chalcidius (ed. Wrobel, S. 89, v. 10, n. 33).

[6]) Siehe unten S. 97.

[7]) De pl. n. 447 BC:

Vinculum mundi stabilisque nexus.
Quae tuis mundum moderas habenis,
Cuncta concordi stabilita nodo
Nectis et pacis glutino maritas
Caelica terris.

Vgl. Boëthius (Consol. III, metr. 2; ed. Peiper, S. 54).

[8]) De pl. n. 479 A: O nativorum omnium originale principium! O rerum omnium speciale subsidium! O mundanae regionis regina!

gerin und mit Vorbedacht waltende Vollstreckerin der Weltnormen und der Weltgesetzmäßigkeit [1]. Alle Teile und Glieder des Weltalls, die Bewegungen der Gestirne und die Vorgänge der unorganischen Welt, wie die Lebensäußerungen der organischen Gebilde unterliegen den Gesetzen der Natur [2].

Drängt sich dem Scholastiker überall ein gesetzmäßiges Geschehen auf und denkt er dasselbe verwirklicht als den Vollzug der Befehle einer über den Dingen stehenden Macht, so sieht er das gleiche Agens wiederum thätig, wenn es sich um die Lösung des Problems der Konstanz der Arten, der Entstehung stets sich ähnlich bleibender organischer Wesen handelt.

Bekanntlich hatte Aristoteles das Gesetz der Synonymie aufgestellt: Gleichartiges werde aus Gleichartigem erzeugt, der Mensch erzeuge den Menschen [3]. Durch Pseudo-Apulejus [4]) und Boëthius [5] ging der Gedanke auf das frühere Mittelalter über, wo er von Bernhard Silvestris [6], Wilhelm

---

[1]) Ebd. 447 C:

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura
Regula mundi;

Anticl. 492 B:

Singula decernens sensu natura profundo
Sedibus his sua iura tenet legesque figurat
Provida, quas toto sparsim promulgat in orbe.

[2]) De pl. n. 447 C—449 C.

[3]) Met. XII, 3, 1070 a 5; VII, 7, 1032 a 25.

[4]) Asclepius c. 4 (ed. Goldbacher, S. 30, v. 19 ff.): genera rerum omnium suas species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. Genus ergo deorum ex se deorum faciet species; daemonum genus, aeque hominum, similiter volucrum et omnium, quae in se mundus habet, sui similes species generat. Vgl. ebd. c. 23 (ed. Goldbacher, S. 46). Siehe unten S. 114, Anm. 5.

[5]) Kommentar zu Topica Ciceronis (Boëthii opp., S. 838): Omnia igitur, quae ex natura atque arte descendunt, constantia sunt. Natura quippe atque ars suum semper opus efficiunt, nisi subiectae materiae obstet incertum . . . . Idem est in natura, servat namque constantiam suam, cum hominem format ex homine. Itaque similia in ceteris ex similibus gignit.

[6]) Ed. Barach, S. 70, v. 170:

Format et effingit sollers natura liquorem,
Ut simili genesis ore reducat avos.

von Conches[1]) und von den Physikern aufgegriffen wird. Eine interessante Verwertung findet er auch bei unserm Alanus. Das Gesetz, daß aus Ähnlichem stets Ähnliches erzeugt werde, wie aus dem Menschen der Mensch, erscheint dem Scholastiker als ein Ausfluß des göttlichen Willens. Gott wollte, daß bei allem Wechsel des Entstehens und Vergehens der Einzeldinge ihr bestimmter Arttypus erhalten bleibe, um so auch die vergänglichen, endlichen, zeitlichen Dinge an der Stabilität, Unendlichkeit und Ewigkeit Teil nehmen zu lassen[2]). Als Vollstreckerin dieses göttlichen Willens wird vom Beginne der Schöpfung an die Natur bestimmt[3]). Ihr obliegt es, den Lebewesen den Typus ihrer Art zu wahren[4]). Sie ist es, welche in treuer Verehrung der reinen Ideen des Nous den werdenden Organismen ihre species einprägt, sie mit den Formen bekleidet und zum vollendeten Abbild der göttlichen Urbilder gestaltet[5]). Die Thä-

---

[1]) Kommentar zum Timaeus (Cod. Paris. 14065, fol. 57[r] b): Opus naturae est, quod similia nascuntur ex similibus, ex semine vel ex germine, et est natura vis rebus insita similia de similibus operans.

[2]) De pl. n. 453 CD: volens ut nascendi occidendique mutuae relationis circuitu per instabilitatem stabilitas, per finem infinitas, per temporalitatem aeternitas rebus occiduis donaretur rerumque series seriata reciprocatione nascendi iugiter texeretur, statuit, ut . . . . ex similibus similia educerentur. Vgl. bezüglich der Stabilität der genera und species Asclepius c. 4 (ed. Goldbacher, S. 31, v. 2 ff.): reliquorum genera, quorum aeternitas est generis, quamvis per species occidat, nascendi fecunditate servatur ideoque species mortales sunt, ut homo mortalis sit, immortalis humanitas; ebd. c. 35 (ed. Goldbacher, S. 57, v. 22): species ergo permanet . . ., species vero nec mutatur nec convertitur. Ursprünglich ist auch dieser Gedanke aristotelisch (de an. II, 4, 415 a 26; Gen. an. II, 1, 731 b 24) resp. platonisch (Conviv. 207 D).

[3]) De pl. n. 453 D: Me igitur tamquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego in propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma conformatum deviare non sinerem. C. H. I, 40, 345 D: Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam similia ex similibus produxit. Cum ergo deus mediante natura res procreaturus esset . . . . Haec enim fuit lex naturae ab origine, ut ex similibus similia procrearentur, ut de homine homo, de rationali rationalis.

[4]) De pl. n. 453 D: mei operante solertia ab exemplaris vultu nullarum naturarum dotibus defraudata exemplati facies nullatenus deviaret.

[5]) Ebd. 547 C:

Quae noys puras (statt plures nach ed. Wright, S. 458) recolens ideas,
Singulas rerum species monetans,

tigkeit Gottes bei der Schöpfung nachahmend, wird sie zum Zeugungs- und Gestaltungsprincip, zur Gebärerin und Vermittlerin der organischen Wesen [1]).

Es sind große Probleme, welche dem mittelalterlichen Scholastiker vorschweben, die Erklärung der Gesetzmäßigkeit des Geschehens in der Welt und die Frage nach der Konstanz der Arten, Probleme, die gerade in der neueren und neuesten Zeit Naturforscher und Philosophen aufs lebhafteste bewegt haben. Die Lösungen freilich und der Weg hierzu liegen einander ebenso fern, wie die Perioden des menschlichen Denkens selbst, welche sie zu geben versuchen. Während die moderne Wissenschaft ihre Anschauungen auf die ausgedehnteste Welt- und Naturbeobachtung gründet, fußen die Spekulationen des mittelalterlichen Lehrers lediglich auf dem Boden der schriftlichen Autorität.

Die Auffassung der Natur als einer die Welt und die Dinge beherrschenden Macht hat offenbar ihre letzte Wurzel in einem Punkt der platonischen Naturphilosophie, welcher auch auf andere Denker des 12. Jahrhunderts [2]) einen ungewöhnlichen Zauber ausübte, nämlich in der platonischen Lehre von der Weltseele. Zwar vermeidet Alanus beharrlich den Ausdruck anima mundi, allein er gebraucht doch nur ein anderes Wort für dieselbe Sache. Wie die Weltseele Plato's von Gott gemacht ist und die Beherrschung der Welt in Unterordnung unter ihn zur Aufgabe hat [3]), ebenso läßt der Scholastiker, wie wir

Res togas formis, chlamidemque formae
Pollice formas.

Vgl. ebd. 454 A.

[1]) Ebd. 447 B: genitrixque rerum; ebd. 451 A: O rerum omnium mediatrix; ebd. 479 A: O nativorum omnium originale principium! O rerum omnium speciale subsidium! Anticl. 550 B: natura parens.

[2]) Thierry und Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches, Abaelard. Über die verschiedenen Ansichten bezüglich der genaueren Fassung der Weltseele vgl. Wilhelm von Conches (elementa philos. I; Migne 90, 1130 C ff.).

[3]) Apulejus, de dogm. Plat. I, 9 (ed. Goldbacher, S. 70), überlieferte als platonische Lehre: Animam vero animantium omnium . . . et imperitare et regere ea, quorum curam fuerit diligentiamque sortita . . . sed illam, fontem animarum omnium, caelestem animam optimam et sapientissimam virtutem esse genitricem, subservire etiam fabricatori deo et praesto esse ad omnia inventa eius pronuntiat. Vgl. Timaeus 34 C ff.

sahen, die Natur von Gott geschaffen werden mit der gleichen Bestimmung, als seine Stellvertreterin die Hüterin der von ihm gewollten Weltordnung zu sein [1]).

Zugleich erscheint aber damit der stoische Gedanke der εἱμαρμένη, des Fatums, verwoben, wenn die Natur als eine mit Vorbedacht waltende, gesetzmäßig wirkende Kraft, als ein das Weltall verknüpfendes und durchdringendes Band, als die Weltregel geschildert wird in mannigfachem Anklingen an des Boëthius Consolatio, wo der Verfasser die Natur als die Macht preist, welche durch ihre Gesetze den unermeßlichen Erdkreis beherrscht [2]).

Zu diesen platonisch-stoischen Einflüssen gesellt sich ein aristotelischer Gedankenzug. Wir nannten bereits neben Pseudo-Apulejus den Boëthius als den Übermittler des aristotelischen Satzes von der Erzeugung der Organismen durch andere, ihnen wesensgleiche [3]). Der lateinische Philosoph betont hiebei mit besonderem Nachdruck die Wirksamkeit der Natur und macht die letztere zum Zeugungsprincip der Organismen. Die Natur formt den Menschen aus dem Menschen, die ähnlichen Wesen aus den ähnlichen. In gleicher Weise ist bei dem späteren Bernhard von Chartres die Natur die Mutter der Zeugung [4]) und die Bildnerin ähnlicher organischer Gebilde [5]).

Noch eine andere, im Mittelalter viel benutzte Quelle, nämlich Chalcidius, sieht ebenfalls in der Natur ein Formen er-

---

[1]) Plato läßt allerdings die Weltseele nicht, wie Alanus die Natur, auf die Ideen des Nous hinblicken, allein die Platoniker denken sie doch mit der Erkenntnis aller Dinge ausgestattet. Siehe Chalcidius (ed. Wrobel, S. 119, n. 51 ff.).

[2]) Consol. III, metr. 2 (ed. Peiper, S. 54 ff.):

Quantas rerum flectat habenas
Natura potens, quibus immensum
Legibus orbem provida servet
Stringatque ligans inresoluto
Singula nexu.

Vgl. dazu die Ausführungen im Asclepius c. 39 (ed. Goldbacher, S. 60 ff.) über die „εἱμαρμένη“, die „necessitas“ und den „ordo“.

[3]) Siehe S. 78.

[4]) Ed. Barach, S. 53, v. 31: Quippe matrem generationis naturam praesenserat adventare.

[5]) Siehe oben S. 78.

zeugendes Princip. Die Natur hat alle Dinge erzeugt, sie bringt deren Formen oder species hervor [1]). Ebenso denkt, wohl in Anlehnung an den genannten Autor, Johann von Salisbury, wenn er die Natur als parens und creatrix bezeichnet [2]), als die Urheberin und Schöpferin der Dinge und ihrer Formen [3]), deren künstlerische Hand die Dinge mit ihren Proprietäten und Formen umkleidet [4]).

Der Zusammenhang der alanischen Vorstellung von der Natur als des Art erhaltenden, die Fortpflanzung wesensgleicher Organismen bedingenden Princips mit den Ausführungen eines Boëthius und Chalcidius, eines Bernhard von Chartres und Johannes Saresberiensis liegt offen zu Tage, und so wird denn die Gesamtauffassung des Scholastikers, soweit sie als Meinung des Philosophen gelten kann, befreit von den Zierraten und Zugaben einer übersprudelnden dichterischen Phantasie, Zug um Zug aus den Quellen begreiflich, welche ihm und seinem Jahrhundert vorlagen. Daneben hat freilich noch ein anderes, psychologisches Motiv mitgespielt. Was nämlich Alanus mit dem Worte Natur bezeichnet, jene die Weltdinge beherrschende und aus Ähnlichem Ähnliches gestaltende Macht oder Potenz, ist im letzten Grunde doch nichts anderes als die Hypostasierung und Personifizierung der Gesamtheit der Naturkräfte, ihrer gesetzmäßigen Wirkungsweise und ihres wechselseitigen Zusammenhanges, wie ja auch die Weltseele Plato's einem gleichen Bestreben ihre Existenz verdankt.

[1]) Ed. Wrobel, S. 354, n. 330: idea scilicet, quae exemplum est rerum omnium, quas natura progenuit . . . . haec enim recipit a natura proditas species; ebd. S. 88, n. 23 stellt er neben das göttliche Wirken das Naturwirken und die künstlerische Wirksamkeit: Omnia enim, quae sunt, vel dei opera sunt vel naturae vel naturam imitantis hominis artificis. Im Anschluß daran unterscheidet auch Wilhelm von Conches (Kommentar z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 57 rb) ein opus creatoris, opus naturae und opus artificis; ebenso Hugo v. St. Victor (Erud. didascal. I, 10; Migne 176, 747 D).

[2]) Metalog. IV, 17 (Migne 199, 926 B): natura optima parens omnium; Enthet., v. 610, 623 (Migne 199, 978 CD): iubet hoc natura creatrix.

[3]) Metalog. III, 3; IV, 35; II, 20 (Migne 199, 897 D, 938 C, 883 B).

[4]) Polic. II, 18 (Migne 199, 438 D): in qua manus naturae probatur artificis, dum eam variis proprietatibus et formis quasi suis quibusdam vestibus induit.

Was die historische Bedeutung der kosmologischen Lehren unseres Magisters betrifft, so wird unter Fortlassung der neupythagoreischen Zahlenspekulation die platonische Theorie der Weltbildung gemäß den göttlichen Ideen auch vom 13. Jahrhundert übernommen als eine willkommene Ergänzung der in diesem Punkt lückenhaft gebliebenen aristotelischen Anschauungen. Hingegen der Gedanke eines einzigen, über die Dinge herrschenden und in ihnen wirkenden Princips, mochte es nun Weltseele oder Natur heißen, mußte der mehr nüchternen aristotelischen Lehre von einer Vielheit individueller, bestimmte Zwecke realisierender, den Einzelndingen immanenter Principien, den Formen Platz machen. Die Scholastik ging von der platonischen Naturphilosophie zur aristotelischen über, ein fundamentaler Fortschritt, welcher eine wesentliche Umgestaltung der bisherigen unklaren und phantastischen Naturbetrachtung mit sich brachte.

Damit haben wir die philosophisch wertvollen Materien und zugleich den Hauptinhalt der alanischen Naturphilosophie erschöpft. Der Magister von Lille hat zwar noch eine Reihe von Detailpunkten aus der Naturlehre seiner Zeit in „de planctu naturae“ [1]) und besonders in den „Anticlaudian“ eingeflochten, in welch letzterem Werk er gelegentlich der Reise der Prudentia durch das Weltgebäude einen kurzen Abriß der damaligen Astronomie und Metereologie bietet, die Luftregion [2]) und in Verbindung damit die Dämonenlehre [3]) bespricht, die Planetensphären und die Sphärenmusik [4]), das Firmament mit den Gestirnen und dem Tierkreis [5]), den Krystallhimmel [6]) und das Empyreum [7]) in der Weise seiner Zeit beschreibt. Allein diese sämtlichen Exkurse sind nicht bloß für die Philosophie bedeutungslos, sondern auch für die Kenntnis der damaligen Naturwissenschaft ihrer andeutungsweisen Behandlung wegen ohne Wert. Alanus war eben kein Physiker von Fach, wie Adelard von Bath und Wilhelm von Conches.

Nur ein Problem, das aber nicht allein der Naturlehre angehört, sondern noch mehr in den Kreis des Naturphilosophen

---

[1]) Col. 433-442. — [2]) Anticl. 524 C ff. — [3]) Ebd. 525 A ff. — [4]) Ebd. 526 B ff. — [5]) Ebd. 529 A ff. — [6]) Ebd. 535 B ff. — [7]) Ebd. 536 C ff.

fällt, verdient eine eingehendere Würdigung, nämlich die Frage nach dem Wesen der Tierseele.

3. Wesen der Tierseele.

Bezüglich der Natur des tierischen Lebensprincips waren im 12. Jahrhundert die Meinungen geteilt. Nach Adelard von Bath [1]) zweifelte die große Menge nicht daran, daß die Tiere keine Seele hätten, während die Philosophen an der Existenz einer solchen festhielten. Adelard selbst sucht ausführlich aus der Thatsache der Empfindungen und der daran geknüpften Strebungen, der Unterscheidungsfähigkeit sinnlicher Objekte und der willkürlichen Bewegung der Tiere die Annahme eines immateriellen, seelischen Princips zu erweisen [2]). In ähnlicher Weise scheint auch Wilhelm von Conches die Tierseele als eine vom Körper verschiedene Realität aufgefaßt zu haben [3]). Anders denkt Abaelard, welcher in der Lebenskraft der Pflanzen nichts anderes sieht als die aus dem Erdboden gezogene Feuchtigkeit und die Seelen der Tiere als eine Verdünnung und Verfeinerung der Elemente betrachtet [4]).

Auf diesem materialistischen Standpunkt Abaelard's und anderer [5]) steht auch der Magister von Lille. Er wird zu dieser Stellungnahme gedrängt durch die Polemik mit den häretischen Katharern. Wenn nämlich — so argumentierten diese — die Tierseele unkörperlich ist gleich der Menschenseele, dann fällt jeder Grund fort, warum nicht auch die Seele des Menschen, wie jene des Tieres, mit dem Körper dem Untergang verfallen solle [6]). Dieser Beweisführung sucht nun Alanus die

---

[1]) Quaestiones naturales c. 13 (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek): Id enim nostrae quidem aetatis hominibus ambiguum est; ut vulgus de negatione non dubitat, ita philosophis affirmatio certa est.

[2]) Ebd. c. 13.

[3]) Siehe Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters. Sitzungsb. d. Wiener Akademie, philos.-historische Klasse, 1873, B. 75, S. 397.

[4]) Siehe Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, S. 250.

[5]) Z. B. Hugo von St. Victor und Wilhelm von St. Thierry. Siehe Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 34 und 22.

[6]) C. H. I, 27, 328 D: Si incorporalis est, sicut spiritus humanus,

Spitze abzubrechen durch die gegenteilige Behauptung von der Körperlichkeit des tierischen Lebensprincips.

Die Tierseele könne wohl spiritus genannt werden, wie die Häretiker wollten[1], allein man müsse mit Gregor und den Physikern unterscheiden zwischen spiritus im Sinne eines unkörperlichen, unsterblichen und vernünftigen Geistes und zwischen spiritus physicus (naturalis, animalis)[2], einem Mittelding zwischen Feuer und Luft, einer feinen körperlichen Substanz[3]. Ein spiritus der letzteren Art ist das belebende Princip, die Seele, des Tieres[4], welche wegen ihrer materiellen Natur allerdings mit dem Körper untergeht[5].

Die Körperlichkeit des tierischen spiritus leuchtet ein bei Betrachtung seines Ursprungs. Nach dem Zeugnisse der Vernunft aus der zweiten digestio entstehend, ist er nichts anderes als dünner Rauch, der, an verschiedenen Orten lokalisiert, verschiedene Namen führt. Er heißt spiritus naturalis in der Leber, vitalis im Herzen und animalis im Haupte[6]. — Der spiritus physicus dient ferner als Bindeglied zwischen Leib und Seele im Menschen. Er muß also, um hiezu tauglich zu

---

qua ratione perit cum corpore et non spiritus hominis? Qua enim ratione aut vi conservabitur potius anima humana in corpore quam anima bruti?

[1]) Ebd. 329 A: Quod spiritus sit, sic probatur . . .

[2]) Dist. 701 D: unde in physica (Cod. Mon. 7998, fol. 2r hat apud philosophos) distinguitur inter animalem spiritum, qui vegetat brutum animal, et inter rationalem, qui vegetat hominem; ebd. 952 D: unde sanctus Gregorius distinguit inter duos spiritus hominis, animalem, qui cum corpore desinit esse, et rationalem, qui post corporis dissolutionem superstes est et immortalis. Bei Gregor (dialog. IV, c. 3; Migne 77, 321 AB) lautet die Stelle: Spiritus, qui carne tegitur, sed cum carne non moritur, hominum; spiritus, qui carne tegitur et cum carne moritur, iumentorum omniumque brutorum animalium. Vgl. C. H. I, 28, 329 D.

[3]) Reg. 102, 676 C: Physicus autem spiritus dicitur quoddam corpus subtilius aëre, minus subtile igne vegetans corpus. Vgl. C. H. I, 28, 329 D.

[4]) C. H. I, 28, 329 D: Talis spiritus naturalis est in corpore bruti animantis et illud vegetat et perit pereunte corpore. Vgl. Reg. 102, 676 C.

[5]) C. H. I, 28, 330 B: spiritus bruti animalis corporeus est et penes corporalitatem corruptio.

[6]) Ebd. 330 B. Der physiologische Terminus „digestio", sowie die Dreiteilung derselben geht auf Macrobius und Constantinus Africanus zurück. Siehe Werner, Die Kosmologie u. s. w., Wiener Sitzungsberichte, 1873, B. 75, S. 384.

sein, mit beiden eine gewisse Verwandtschaft besitzen, die Beweglichkeit und Feinheit mit der Seele, andererseits aber die Körperlichkeit mit dem Körper gemeinsam haben, also selbst Körper sein [1]). — Weiterhin finden sich im Tier nur zwei, lediglich auf das Körperliche gerichtete Potenzen, nämlich der Sinn und die Einbildungskraft, während dem unkörperlichen Geist fünf Potenzen eigen sind. Dieser Mangel auf Seite des Tieres scheint auf die Körperlichkeit seines spiritus hinzuweisen [2]). — Wäre endlich der spiritus physicus etwas Unkörperliches, so würde sich die Ungereimheit ergeben, daß der menschliche Körper durch zwei Seelen belebt würde [3]).

Neben dieser positiven Begründung seiner These unternimmt Alanus Punkt für Punkt die Widerlegung seiner Gegner. Die Häretiker hatten zunächst die Unkörperlichkeit der Tierseele aus dem Begriff spiritus deduziert, dessen wesentliches Merkmal sie bilde [4]). Dem hält der Magister die oben erwähnte Doppelsinnigkeit des Wortes spiritus entgegen. Sie hätten unberechtigter Weise spiritus im Sinne von Lebensprincip identifiziert mit spiritus im Sinne einer unkörperlichen, geistigen Natur [5]). — Wenn sie ferner geltend machten, daß die Tierseele nicht sinnlich wahrnehmbar, also kein Körper sei [6]), so liege der Grund hiefür nicht in dem Fehlen sinnlicher Qualitäten, sondern in der begrenzten Wahrnehmungsfähigkeit unserer Sinne [7]). — Dem Einwand gegenüber, daß die Tierseele im Falle ihrer Körperlichkeit entweder als lebloser Körper kein Leben spenden oder als belebter wieder eine unkörperliche Seele fordern würde [8]), sei zu erwidern, daß sie weder ein belebter, noch ein lebloser Körper sei; denn die beiden termini ließen sich lediglich auf Wesen anwenden, denen von Natur aus die Beseelung zukomme;

---

[1]) Ebd. 330 B.

[2]) Ebd. 330 C. Vor diesem Argument schieben die ältesten Codices (Codex Bernensis 325, s. XII; siehe Baeumker, Philos. Jahrbuch der Görresges., B. VI, S. 417; Cod. Paris. 16525, s. XIII) ein weiteres ein: Grecus etiam discernit inter zoa et sychea (nach Cod. Paris., während Cod. Bern. oza schreibt; gemeint ist wohl ein von ψυχή gebildetes Adjektiv), vocans zoa animalia, in quibus spiritus perit cum corpore, sychea illa animalia, in quibus etsi perit corpus manet spiritus.

[3]) Ebd. 330 C. — [4]) Ebd. I, 27, 329 A. — [5]) Ebd. I, 28, 330 CD. — [6]) Ebd. I, 27, 329 B. — [7]) Ebd. I, 28, 331 B. — [8]) Ebd. I, 27, 329 B.

oder wenn man die Disjunktion anerkenne, dann müsse sie als ein unbelebter Körper gefaßt werden, der jedoch einen andern zu beleben vermöge [1]. — Die Schwierigkeit, welche die Gegner in der Verbindung einer körperlichen Seele mit dem tierischen Körper fanden [2], will Alanus dadurch beseitigen, daß er die Notwendigkeit eines verbindenden Bandes leugnet und die Tierseele nicht durch kontinuierliche Aneinanderreihung von Teilen, sondern durch Eingießung mit dem Körper vereinigt denkt [3]. — Endlich dem letzten Argumente der Häretiker, daß die Seele des Tieres gleich jener des Menschen ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers sei [4], setzt er die Ansicht entgegen, daß verschiedene Teile der ersteren an verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert seien [5].

Der mittelalterliche Scholastiker, wie seine Gegner, waren in dem Streit über die Tierseele auf ein Problem gestoßen, das auch heute noch nicht endgiltig zum Austrag gebracht ist. Die Beweisführung beider Teile zeigt aber, mit welch staunenswerter Naivität sie an dasselbe herantraten, obgleich es schon früher von Adelard von Bath in seinem innersten Kernpunkte angefaßt worden war, wenn dieser auf die Eigentümlichkeit der tierischen Lebensfunktionen zurückgreift. Die Folgezeit gab dem Platoniker Recht, indem sie unter dem Einfluß der aristotelischen Naturphilosophie in der Tierseele das Formprincip des Körpers sah, das als solches nicht selbst wieder Materie sein kann.

Wir schließen den kosmologischen Teil mit dem Hinweis auf die Stufenfolge der geschaffenen Wesen, die freilich erst in dem kommenden Jahrhundert durch die aristotelische Formenlehre eine tiefere philosophische Bedeutung und Begründung erfuhr. Auf der niedersten Sprosse stehen die unorganischen Naturkörper, die inanimata. Eine Stufe höher gerückt ist die mit vegetativem Leben begabte Pflanzenwelt, die insensata oder animata insensibilia. Die nächste höhere Klasse wird repräsentiert durch die empfindungsfähige Tierwelt, die bruta animalia oder sensibilia irrationalia [6]. Den Schlußstein

---

[1] Ebd. I, 28, 331 BC. — [2] Ebd. I, 27, 329 B. — [3] Ebd. I, 28, 331 C.
[4] Ebd. I, 27, 329 C. — [5] Ebd. I, 28, 331 C.
[6] Sermones 221 D: Replet inanimata in suo esse conservando, replet

aber und die Krone der irdischen Geschöpfe bildet der Mensch [1]). So führt der Fortgang unserer Abhandlung zur Anthropologie und Psychologie.

IV. Abschnitt.
Anthropologie und Psychologie.

1. Anthropologisches.

Die anthropologischen Anschauungen des Insulensers konzentrieren sich in dem alten, im Mittelalter allgemein verbreiteten [2]) platonischen Gedanken, daß der Mensch Microcosmus, mundus minor sei, daß er, obgleich ein Zwerg, doch als der Bruder eines Giganten dessen Bild an sich trage [3]). Mit einer gewissen Vorliebe verweilt Alanus bei der Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Mensch und Welt und er wird nicht müde, Vergleichungspunkte ausfindig zu machen, von denen nur die merkwürdigsten eine Stelle finden sollen.

Nach Körper und Geist ist der Mensch das Spiegelbild

---

animata insensibilia, ut herbas, arbores etc., vegetationem ministrando, replet sensibilia irrationalia virtutem sensibilem largiendo, replet rationalia dotes varias conferendo. Vgl. Reg. 5, 625 D: Irrationalis enim creatura . . . , ut bruta animalia, imo insensata, ut herbae et arbores, et etiam inanimata, ut lapides.

[1]) Anticl. 489 A:

Sollers Naturae studium, quae singula sparsim
Munere contulerat aliis, concludit in unum,
Cudit opus, per quod operi concluditur omni.

[2]) Beda (de temp. rat. c. 35; Migne 90, 458 B); Papias (in seinem Vocabular ad v. Microcosmus; Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, Venedig 1496, fol. 103); Wilhelm von St. Thierry (de natura corp. et an. I; Migne 180, 698 C); Honorius von Autun (de imag. mundi I, c. 82; Migne 172, 140 D); Gottfried von St. Victor (Hauréau, Hist. de la philos. I, S. 515); Bernhard von Chartres, welcher sein Werk de mundi universitate auch Megacosmus et Microcosmus benennt. Über die Vorgeschichte des Begriffes „Microcosmos" in der Griechischen Philosophie vgl. Max Doktor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, in: Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. M-A., hrsg. von Baeumker und v. Hertling, Bd. II, H. 2, S. 19, woselbst auch Einiges für die Geschichte desselben in der orientalischen Welt (Josef ibn Zaddik z. B. betitelt sein Werk ספר עולם הקטן, liber microcosmi) zusammengestellt ist.

[3]) Anticl. 517 B:

Ut sic pygmaeus fraterculus osse gigantis,
Maiorisque minor mereatur imagine pingi.

des Weltalls[1]). Wie das Gefüge des Weltkörpers durch die einträchtige Verbindung der vier Elemente zu stande kommt, so verdankt der Menschenkörper dem richtigen Verhältnis der vier humores Entstehung und festen Bestand[2]).

Wie ferner im Macrocosmus das Firmament sich von Osten nach Westen wendet und wiederum nach Osten zurückkehrt, so geht im Menschen die Vernunft aus von Osten, von der Betrachtung Gottes und des Göttlichen, wendet sich sodann nach Westen, zu der Betrachtung der irdischen Dinge, um, durch das Sichtbare zum Unsichtbaren emporsteigend, wiederum zum Himmlischen zurückzukehren[3]).

Lassen sich so zwischen dem Körper und dem intellektuellen Leben des Menschen einerseits und dem Macrocosmus andererseits Beziehungen entdecken, so findet auch der im Menschen tobende sittliche Kampf sein Gegenstück in der Welt. Wie nämlich die Planeten dem Firmamente gegenüber die entgegengesetzte Bewegung nehmen und dessen Lauf verzögern, so kämpft im Menschen in ununterbrochenem Streite die Sinnlichkeit hemmend an gegen die Vernunft und ihre Forderungen[4]).

Eine weitere Parallele zwischen Mensch und Welt konstruiert der Scholastiker mit Zuhilfenahme der christlich umgebildeten Dämonenlehre der späteren Platoniker, der drei Stände des platonischen Staates und der platonischen Einteilung und Lokalisierung der Seelenvermögen. In der Burg des Himmels regiert der ewige Herrscher. Die Engel in der Luftregion, in der Mitte des Weltgemeinwesens, wohnend, vollziehen als Krieger dessen Befehle, und die Menschen als Fremdlinge auf der Erde, in der Vorstadt der Welt, angesiedelt gehorchen ihrer Leitung[5]). Dieses Ineinandergreifen der geistigen Wesen im Macrocosmus hat sein Abbild im Menschen, in seinen seelischen Kräften und deren körperlicher Lokalisation. In der Burg des Hauptes residiert die beherrschende sapientia mit den ihr unter-

[1]) De pl. n. 443 B: Ego sum illa, quae ad exemplarem mundanae machinae similitudinem hominis exemplavi naturam, ut in eo velut in speculo ipsius mundi scripta natura appareat.

[2]) De pl. n. 443 B. Vgl. Dist. 866 B. — [3]) Dist. 866 C.

[4]) De pl. n. 443 BC. Vgl. Dist. 866 D.

[5]) De pl. n. 444 AB: In hac ergo republica deus est imperans, angelus operans, homo obtemperans. Vgl. Dist. 866 D.

stellten Kräften. In der Mitte des menschlichen Gemeinwesens, im Herzen, hat die magnanimitas oder voluntas ihren Sitz, um die Weisungen der sapientia oder prudentia auszuführen, und in den Nieren, gleichsam der Vorstadt des Körpers, sind in Unterordnung unter die Befehle der magnanimitas die voluptates lokalisiert [1]).

Aus einer patristischen Quelle endlich, aus Gregor's Homilien, nimmt der Scholastiker einen Gedankengang, welcher sich auch bei Scotus Eriugena findet. Scotus sieht in der Natur des Menschen die Zusammenfassung, das Centrum, die officina der sämtlichen Kreaturen [2]). In gleicher Weise erblickt auch Alanus im Menschen die Kreatur schlechthin, den Sammelpunkt der ganzen Schöpfung. In ihm erscheinen die charakteristischen Eigentümlichkeiten aller geschaffenen Wesen zur Einheit verbunden. Mit den Steinen hat er das Sein gemeinsam, mit den Pflanzen das Leben, mit den Tieren die Empfindung, mit den Engeln die Denkkraft [3]).

Nach diesen, modernes Denken eigenartig anmutenden, aber wiederum auf historischem Boden erwachsenen Spekula-

---

[1]) De pl. n. 444 CD: In hac ergo republica sapientia imperantis suscipit vicem, magnanimitas operantis sollicitudinem, voluptas obtemperantis usurpat imaginem; Dist. 866 D: sic sapientia in throno capitis locum habet, voluntas in corde, voluptas in renum suburbio. Die ganze Parallele in fast allen ihren Einzelnheiten ist aus Chalcidius entnommen (ed. Wrobel, n. 229–233, S. 266 ff.). Vgl. dazu Apulejus (de dogm. Plat. I, 13, 18; II, 24; ed. Goldbacher, S. 74 ff., 79, 100) und Augustinus (de civ. dei, VIII, 14, n. 1; Migne 41, 238). Über die Dämonenlehre siehe Chalcidius (ed. Wrobel, n. 129 ff., S. 192 ff.).

[2]) De divis. nat., II, 4 (Migne 122, 530 D): Nulla enim creatura est, a summo usque deorsum, quae in homine non reperiatur. Ideoque officina omnium iure nominatur; ebd. III, 37 (Migne 122, 733 B): Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, vivit ut germen . . . nullius creaturae expers.

[3]) Dist. 755 A: Creatura proprie homo, quia habet similitudinem cum omni creatura, esse cum lapidibus, vivere cum herbis et arboribus, sentire cum brutis, ratiocinari cum angelis. Vgl. Dist. 866 D ff.; Sermones 222 D, A. f. II, 13, 607 D ff. Siehe dazu Gregor (homilia 29 in Evang.; Migne 76, 1214 AB): omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Vgl. dialog. IV, 3 Migne 77, 321 B).

tionen über das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu den übrigen Geschöpfen wenden wir uns zur Seelenlehre des Magisters.

2. Psychologie.

Der Führer der mittelalterlichen Psychologie vor dem 13. Jahrhundert war neben Cassian's und Cassiodor's minder bedeutendem Einfluß Augustin durch seine im platonischen Geiste gehaltenen Abhandlungen. Im Vordergrund des Interesses standen vor allem die metaphysischen Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung und der Zukunft der Seele. Doch wandten insbesondere die Hauptvertreter des psychologischen Studiums jener Periode, Isaak von Stella[1]) und die Viktoriner, auch der empirischen Beobachtung des Seelenlebens größere Aufmerksamkeit zu, freilich zumeist von einem religiös-mystischen Gesichtspunkt aus.

Alanus de Insulis war kein Psychologe vom Schlage der genannten Männer, sowenig wie Bernhard von Chartres, Gilbert oder Abaelard. Mit größeren psychologischen Untersuchungen hat er sich nicht abgegeben. Er begnügt sich damit, überlieferte Klassifikationen und Lehren bei Gelegenheit zu registrieren und sie im Falle eines Angriffes, wie die Unsterblichkeitslehre, zu vertheidigen.

a. Klassification der Seelenvermögen.

Ohne das Verhältnis der Seelensubstanz zu den Seelenkräften, welche im 12. Jahrhundert fast noch allgemein im augustinischen Sinne als Thätigkeitsäußerungen des Seelenwesens[2]), aber nicht als real davon verschiedene Potenzen ge-

---

[1]) Siehe Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 25 ff. Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil, 2. Abt., Gotha 1884, S. 413 ff

[2]) Papias (Inkunabeldruck der Münchener Staatsbibliothek, fol. 101 z. Worte mens); Bernhard von Chartres (ed. Barach, S. 65, v. 136: verum simplex simplicis unaque animae virtus est, sed non uniformis egreditur); Wilhelm von St. Thierry (Werner, Entwickelungsgang, S. 25); Isaak von Stella (Werner, ebd., S. 25). Johannes Saresberiensis berichtet aber bereits über Meinungsverschiedenheiten in diesem Punkt (Metal. IV, 9; Migne 199, 922 A).

faßt wurden, zu berühren [1]), bietet uns Alanus ein dreifaches, aus verschiedenen Quellen stammendes Schema der Seelenvermögen.

Im Anschuß an das Buch de spiritu et anima, als dessen Verfasser er Augustinus nennt, und welches er unter dem Titel „Perisichen i. e. de anima" citiert, spricht er von fünf seelischen Potenzen: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia [2]), bei welcher Gelegenheit er dann zugleich die boëthianische Unterscheidung des rationabiliter, disciplinaliter und intellectualiter erwähnt [3]). Die Beschreibung der rein geistigen Kräfte wird ebenfalls nach de spiritu et anima gegeben, allerdings mit Erinnerungen an Scotus Eriugena untermischt.

In der ratio liegt die spezifisch menschliche Thätigkeit. Durch sie wird der Mensch Mensch [4]). Er befindet sich in der ihm von Natur aus zukommenden seelischen Verfassung (thesis), wenn die Vernunft benutzt wird zur Unterscheidung von Gut und Bös [5]). Die ratio ist außerdem das Vermögen, die Proprietä-

[1]) Nur gelegentlich läßt er seine Stellungnahme für die augustinische Ansicht durchblicken, wenn er memoria, intelligentia und amor als una vita, una mens, una essentia bezeichnet (C. H. III, 5, 406 C).

[2]) C. H. I, 28 330 C; Dist. 922 B, 819 D: unde Augustinus in libro, qui inscribitur Perisichen i. e. de anima: Quinque sunt digressiones animae: sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia. Vgl. de spiritu et anima c. 4 (Migne 40, 782): sic animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque progressus sunt ad sapientiam: sensus etc. — Über den Charakter und Verfasser des Buches de spiritu et anima siehe Werner, Entwickelungsgang, S. 41. Die aus demselben von Alanus entlehnte Einteilung ist jene des Isaak von Stella (de anima; Migne 194, 1880 A ff.), die auch Gundissalinus (De processione mundi, bei Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, Madrid 1880, B. I, S. 692) und Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symb. II, c. 22, cod. Troyes 455, fol. 27 r) kennt. Vgl. dazu Boëthius (Consol. V, 4; ed. Peiper, S. 134, v. 79 ff.).

[3]) Dist. 922 B: Boëthius etiam ait in libro de trinitate (c. 2, ed. Peiper, S. 152): in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportere. Vgl. Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philos., S. 306; Migne 172, 249 250); Gilbert (Boëthii opp., S. 1137 ff., 1140); Gundissalinus de processione mundi, a. a. O., S. 691. Siehe oben S. 58, Anm. 2.

[4]) Reg. 99, 674 A: sicut per speculationem rationis homo fit homo.

[5]) Ebd., 673 C: Nota quod aliud est thesis humanae naturae, aliud apotheosis, aliud hypothesis. Thesis dicitur proprius status hominis, quem servare dicitur, quando ratione utitur ad considerandum quid bonum, quid malum, quid agendum, quid cavendum.

ten oder Formen der Dinge zu erfassen [1]). Freilich schreibt der Scholastiker dieselbe Funktion auch der folgenden Seelenkraft zu.

Durch den Intellekt erkennt die Seele die Formen der Dinge [2]) und das Unsichtbare [3]). Der Mensch wird in der Bethätigung dieser Erkenntniskraft zum Geist [4]).

Durch die intelligentia (intellectualitas) endlich erhebt sich der Mensch in der ekstatischen Schauung des Göttlichen über den gewöhnlichen Stand des Geisteslebens hinaus zur Höhe der apotheosis oder deificatio. Der Mensch wird Gott [5]).

Berücksichtigt die aus de spiritu et anima entlehnte Klassifikation nur die erkennende Seite der Seele, so verzeichnet unser Magister weiterhin die bekannte durch Apulejus, Chalcidius [6]) und die Kirchenväter ins Mittelalter gekommene platonische Dreiteilung in sapientia, magnanimitas (volun-

---

[1]) Dist. 922 A: Ratio est potentia animae, qua anima comprehendit inhaerentiam proprietatis in subiecto, secundum quam considerat, quid res, quanta res, qualis res. Vgl. Sent. n. 14, 236 B: de spirit. et an. c. 11 (Migne 40, 787).

[2]) A. f. Prol. 598 B: Intellectus est potentia animae adminiculo formae rem comprehendens. Vgl. ebd. I, 16, 601 B; Sent. n. 14, 236 B: intellectus, quia circa formas eius versatur intuitus.

[3]) Dist. 819 C: Intellectus potentia animae, qua comprehendit invisibilia. Vgl. Reg. 99, 674 A; de spirit. et an. c. 11 (Migne 40, 787).

[4]) Reg. 99, 674 A: per quam comprehensionem homo fit (homo) spiritus.

[5]) Sent. 236 C: Hanc offert superior animae potentia, i. e. intelligentia, quae sola contemplatur divina. Reg. 99, 673 D ff.: Sed aliquando excedit homo istum statum . . . et talis excessus dicitur exstasis sive metamorphosis, quia per huiusmodi excessum excedit statum propriae mentis vel formam. Excessus autem superior dicitur apotheosis quasi deificatio, quae fit, quando homo ad divinorum contemplationem rapitur; et hoc fit mediante illa potentia animae, quae dicitur intellectualitas, qua comprehendimus divina; secundum quam potentiam homo fit deus. Vgl. Anticl. 493 B; de pl. n. 443 C. Wir haben hier eine seltsame Nachwirkung des Pseudo-Dionysius und seines Interpreten Scotus Eriugena vor uns, bei denen der Ausdruck θείωσις, deificatio, oftmals wiederkehrt. Vgl. beispielsweise Joh. Scot. super Jerarchiam coelest.; Migne 122, 142 B. Der schon einigemal erwähnte Schüler Alan's, Radulf de Longo Campo, welcher die in Reg. 99 vorgetragenen Gedanken seines Meisters in seinem Kommentar zum Anticl. adoptiert, führt auch die Unterscheidung von thesis und exstasis auf Scotus zurück (Cod. Paris. 8083, fol. 8v).

[6]) De dogm. Plat. I, 13, 18 (ed. Goldbacher, S. 74 ff., 79); Chalcidius, ed. Wrobel, n. 229—233, S. 266 ff.

tas) und voluptas[1]) oder, wie an anderer Stelle gesagt wird, in rationabilitas, irascibilitas und concupiscibilitas[2]). Mit der trichotomen Fassung der Seelenfunktionen wird sodann, wie wir bereits gesehen haben, auch deren beziehungsweise Lokalisation im Haupte, im Herzen und in den Nieren übernommen[3]). Nach dem Vorgange des Wilhelm von Conches scheidet Alanus die im Haupte residierende sapientia wieder in drei weitere Kräfte, die potentia ingenialis, die potestas logistica und die virtus recordativa, welche auf drei verschiedene Kammern des Gehirns, auf Vorder-, Mittel- und Hinterhaupt verteilt sind[4]).

Eine dritte Einteilung der Seelenkräfte entspringt ethischen Betrachtungen. Der im Menschen nie ruhende sittliche Kampf, welcher übrigens nichts Naturwidriges ist, sondern das Verdienst erst ins rechte Licht setzt, drängt zur Gegenüberstellung von sensualitas und ratio, zur Annahme eines niederen und höheren Seelenteils, von denen der eine, aufs Irdische gerichtet, den Menschen zum Laster und zum Tier hinabzieht, während der

---

[1]) De pl. n. 444 CD; Dist. 866 D. — [2]) Sent. n. 33, 248 CD.

[3]) Siehe oben S. 89 ff.

[4]) De pl. n. 444 C: In arce enim capitis imperatrix sapientia conquiescit; cui tamquam deae caeterae potentiae velut semideae obsequuntur. Ingenialis namque potentia, potestasque logistica, virtus etiam praeteritorum recordativa diversis capitis thalamis habitantes eius fervescunt obsequio; vgl. ebd. 443 A. Siehe Wilhelm von Conches (Kommentar z. Timaeus, Cod. Paris. 14065, fol. 54[r]b): Sapientia divina volens in homine esse sapientiam... Tria sunt, que faciunt perfecte sapientem: vis cito intelligendi, vis discernendi intellecta, vis retinendi in memoria. Iterum in capite hominis sunt tres ventriculi: in prora unus, in puppe alius, in medio tercius, in denen der Reihe nach die eben genannten Kräfte lokalisiert sind. Wilhelm schöpft diese Theorie aus Constantinus Africanus (Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 387 ff.). Die allseitige Verbreitung derselben bezeugen Johannes Saresb. (Metalog. IV, 17; Migne 199, 926 B), Wilhelm von St. Thierry (de nat. corp. et an. I; Migne 180, 702 A) und früher schon Adelard von Bath, welcher bezüglich ihrer Herkunft schreibt (Quaestiones naturales c. 18): Nam et Aristoteles in phisicis (sollte Arist. de sensu, c. 2, p. 438 b 12—17 gemeint sein? Die Stelle paßt freilich sehr wenig.) et alii in tractatibus suis sic discernunt, und den Beweis hierfür durch ein „sensuale experimentum“ für erbracht hält. Es sei nämlich jemand durch eine Verwundung des vorderen Teiles des Gehirns der virtus fantastica verlustig gegangen, dagegen im Besitze der ratio und der memoria verblieben.

andere ihn zur Tugend emporhebt, mit den Engeln wetteifern läßt und gleichsam vergöttlicht [1]).

b. Wesen der Seele.

Tiefer als bei diesen, wie am Wege aufgelesenen, Einteilungen geht Alanus auf die Sache ein bei der Frage nach dem Wesen der Seele, welche er definiert als einen vernünftigen Geist, der zusammen mit dem Körper das Wesen des Menschen konstituiert [2]). Die Seele ist Substanz, aber nicht Proprietät oder Form, sodaß sie an einem materiellen Substrate haften würde [3]). Sie ist genauer eine unteilbare, einfache, unkörperliche Substanz [4]). In der Vernünftigkeit und Unkörperlichkeit liegt ihr wesentlicher Unterschied gegenüber der Tierseele, dem spiritus physicus [5]).

Die Unkörperlichkeit der Menschenseele ergiebt sich in erster Linie aus dem Gattungsbegriff spiritus, dem sie gleich dem Engel als Art untergeordnet ist. Nur zwei Möglichkeiten bleiben offen. Entweder ist auch der Engel nicht unkörperlich, oder im Falle seiner Unkörperlichkeit muß ebenso die Seele unkörperlich sein [6]). — Wir vermögen ferner das Lebensprincip des Körpers ohne das Merkmal der Körperlichkeit zu erkennen, was nicht geschen könnte, wenn die Seele ihrer Substanz nach ein Körper wäre [7]). — Von diesen begrifflichen Deductionen abgesehen wird der unkörperliche Charakter der Seelensubstanz weiterhin hergeleitet aus dem Fehlen der räumlichen Dimensionen [8]), aus der dem Menschen eignenden Fähigkeit, das Geistige und Un-

---

[1]) De pl. n. 443 C ff.; Dist. 700 B, 751 D, 922 B.

[2]) Dist. 699 D: Anima proprie dicitur spiritus rationalis, qui cum corpore venit in constitutionem hominis.

[3]) C. H. I, 31, 333 B: proprietas autem sive (statt sine) forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiei corrumpi non potest, quia in materia non est.

[4]) Ebd.: anima autem non est substantia corporea. Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est. Dist. 945 A: anima dicitur simplex, quia partes non habet.

[5]) C. H. I, 28, 329 D: Est namque in homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore, et alius, qui dicitur physicus sive naturalis . . . et hic spiritus est subtilior aëre, minus subtilis (mit Cod. Bernensis 335) igne. Vgl. Dist. 952 D.

[6]) C. H. I, 31, 333 B. — [7]) Ebd. 334. A. — [8]) Ebd. 333 B.

körperliche zu erkennen [1]), aus der willkürlichen Bewegung, der sensitiven Bethätigung und jeder andern Thätigkeitsäußerung des Körpers, welche alle dem letzteren an sich nicht zukommen können [2]), endlich aus der im körperlichen Organismus zu Tage tretenden Einheit seiner Teile [3]), lauter Momente, welche auf ein vom Körper verschiedenes, willkürlich bewegendes, jene organische Einheit bedingendes Princip schließen lassen.

c. Ursprung der Seele.

Bezüglich des Ursprungs der menschlichen Seelen hatte bekanntlich Augustinus zwischen Traducianismus und Creatianismus hin und her geschwankt, eine unsichere Haltung, die auch bei Alcuin und Rhabanus Maurus noch nicht überwunden ist [4]). Noch Odo von Cambrai (1113 †) berichtet mit Bezugnahme auf seine Zeit, daß der Vertreter der traducianistischen Theorie nicht wenige und ihre beigebrachten Gründe nicht gering anzuschlagen seien [5]). Doch erhoben sich zahlreiche und lebhafte Proteste dagegen, welche mit aller Energie für den Creatianismus als die Lehre der Kirche in die Schranken traten [6]), bis schließlich Thomas von Aquin die gegenteilige Aufstellung geradezu als häretisch bezeichnete [7]).

---

[1]) Ebd. 333 C. — [2]) Ebd. 333 CD. — [3]) Ebd. 333 D.

[4]) Siehe Werner, Entwickelungsgang, S. 10.

[5]) De peccat. origin. II (Migne 160, 1077 C): sunt tamen multi, qui volunt animam ex traduce fieri, sicut corpus, et cum corporis semine vim etiam animae procedere. Quorum rationes, quia non sunt omnino spernendae .... Eine interessante, historisch freilich ungenaue Zusammenstellung der Lehren der alten Philosophen über den Ursprung der Seele findet sich in dem unter den Werken Beda's stehenden liber de constitutione mundi (Migne 90, 901 ff.). Erwähnt werden Epicur, Anaxagoras, Heraclit, Thales, die Stoiker, Plato und Aristoteles. — Hugo de Fouilloi (super Genesim; Cod. Paris. 14926, s. XIII, fol. 59 r a; über den Verfasser siehe Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 86 ff., 205) zählt drei verschiedene Ansichten auf, nämlich die ehedem von Origenes vertretene Präexistenzlehre (omnes animae simul creatae fuissent et in coelo positae), den Traducianismus und den Creatianismus, welcher Lehre der Kirche sei (sancta vero ecclesia tenet tertiam).

[6]) Wilhelm von Conches (Cousin, Fragments de philos. du moyen-âge, 1856, S. 345 ff. Vgl. Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 399); Hugo v. St. Victor (De sacram. I, p. 7, c. 30; Migne 176, 299 ff.); Petrus Lombard. (Sent. II, 17, n. 3; 18, n. 8; Migne 192, 686, 689).

[7]) S. theol. I, q. 118, a. 2, c.

Auch Alanus de Insulis bekennt sich als einen überzeugten Verfechter der creatianistischen Lehre. Die Erschaffung der Seele durch Gott bildet das Grundthema seines Anticlaudian. Beifällig verzeichnet er den Tadel Claudian's gegen Hilarius von Poitiers, weil der letztere gesagt habe, die Seele entstehe aus etwas [1]. Die Kraft der Natur wirkt allerdings zur Entstehung des Menschen mit, allein ihre Wirksamkeit beschränkt sich lediglich auf die Bildung des aus den Elementen geformten Körpers [2]; der Ursprung der geistigen Seele dagegen entzieht sich ihren Gesetzen und ihrer Macht [3]. Der menschliche Körper wird zwar aus einem andern Körper traduciert, wie in der Historia scholastica zu lesen sei [4], aber die Seele kann nicht wieder von einer Seele erzeugt werden, sowenig wie der Geist von einem Geiste. Eine einfache Substanz vermag, wenigstens auf dem geschöpflichen Gebiete, kein anderes Wesen aus sich hervorzubringen [5]. Dem göttlichen Adel ihrer Natur entsprechend tritt die Seele durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes aus dem Nichts ins Dasein, ohne irgend welche natürliche Faktoren vorauszusetzen [6].

---

[1]) C. H. I, 20, 322 C: Tamen Claudianus in libro de anima de Hilario ait: Pictaviensis Hilarius . . . . . in duobus errasse dicitur: in uno, quod dixit animam esse ex aliquo. Vgl. Claudianus (de statu animae II, 9, p. 135, 1 f.; ed. Engelbrecht): duo haec veris adversa disseruit: unum, quo nihil incorporeum creatum dixit.

[2]) Anticl. 499 D:

Cum nostrum fateatur opus nostramque requirat
Incudem fluitans humanae machina molis,
Corpus ad esse suum vocat artis regula nostrae.

Vgl. ebd. 495 D, 546 D, 550 BC; de pl. n. 442 CD.

[3]) Ebd. 499 D:

Excipit haec hominis animam, quae semper ab istis
Legibus excipitur meliori pollice ducta.

Vgl. ebd. 495 D, 496 B, 499 D, 533 BC. In de pl. n. 443 A werden jedoch die potentia ingenialis, die ratio und die potentia memorialis als Gaben der Natur bezeichnet.

[4]) Dist. 978 D: unde in Historia scholastica legitur, quod corpus humanum est ex traduce, i. e. ex alio traducitur. Der Verfasser der Historia scholastica ist Petrus Comestor (siehe Migne 198, 1053 ff.).

[5]) C. H. III, 2, 403 A: Dicimus etiam, quod in naturalibus nullum simplex ex se aliquid gignere potest, unde nec anima animam nec spiritum spiritus. Vgl. Reg. 3, 624 D.

[6]) Dist. 751 C: qui singulis creat animas, et est contra eos, qui di-

Die Thätigkeit des Schöpfers selbst schildert der Scholastiker, gleich dem Werden der stofflichen Dinge, als die Nachahmung, die Abprägung einer göttlichen Idee. Wie bei Bernhard von Chartres die Urania und die Physis unter der Menge der Ideen jene der Seele heraussuchen [1]), so unterzieht sich bei Alanus infolge des Gebotes des höchsten Königs der Nous der gleichen Aufgabe. Nur mit Mühe gelingt es dem letztern, die Idee der Seele zu finden und sie Gott darzubieten, welcher nun Zug um Zug mit vollendeter Treue dem Urbild gemäß das Abbild, die Seele, gestaltet [2]).

Ihre Erschaffung und ihr Eintritt in den Körper fallen in einen Moment zusammen [3]). Die Behauptung der Albigenser, daß die menschlichen Seelen nur gefallene Engel seien [4]), welche zur Strafe durch verschiedene Körper, acht oder sechszehn an der Zahl, wandern müßten [5]), entbehrt jeder autoritativen und vernünftigen Begründung und ist nichts anderes als ein Rückfall in den Irrtum der pythagoreischen Seelenwanderungstheorie [6]).

d. Unsterblichkeit der Seele.

Die Polemik mit den Katharern, welche den Wesensunterschied zwischen Menschen- und Tierseele leugneten und die erstere für ebenso vergänglich erklärten wie die letztere [7]), nötigte unsern Magister, die Lehre von der Unsterblichkeit durch philosophische Autoritäten und durch ein rationelles Beweisverfahren [8]) zu verteidigen.

In ersterer Beziehung bietet Alanus einen bemerkenswerten Einblick in das ihm speziell für die Unsterblichkeitslehre zur Verfügung stehende Quellenmaterial [9]). Von Plato erwähnt er

---

cunt, animas per traducem infundi; imo quotidie creat animas et creando infundit et infundendo creat. Vgl. Anticl. 496 A, 500 A, 533 C, 546 D.

[1]) Ed. Barach, S. 57 ff. — [2]) Anticl. 548 B ff. Siehe unten S. 140. — [3]) Siehe S. 97, Anm. 6. — [4]) C. H I, 9, 316 AB. — [5]) Ebd. I, 11, 317 B. — [6]) Ebd. I, 11, 12, 317 CD.

[7]) C. H. I, 27, 328 B ff.: Hi autem volunt dicere ideo resurrectionem non futuram, quia anima perit cum corpore, sicut nostri temporis multi falsi christiani, imo haeretici dicunt. Siehe oben S. 84.

[8]) Ebd. I, 30, 31, 332 B ff., 333 A ff.

[9]) Siehe Jourdain, rech. crit, S. 278 ff.

außer einer Stelle aus dem Timaeus[1]) den Phaedon. Er weiß jedoch über den Dialog nicht mehr zu berichten, als daß er mannigfache Beweise für die Unsterblichkeit enthalte[2]), ein deutliches Zeichen, daß ihm nur der Name und der allgemeinste Inhalt bekannt war. Als weitere Autoritäten bringt er Citate aus Virgil's Aeneis[3]), aus Cicero's Rhetorik[4]), aus dem Asclepius des Mercurius[5]) und aus dem liber de causis. Das zuletzt genannte Buch, ein Auszug aus der ins Arabische übertragenen *στοιχείωσις θεολογική* des Proclus[6]), wurde von Alanus unter dem Titel „Aphorismi de essentia summae bonitatis" zum erstenmal in die philosophische Litteratur der Scholastik eingeführt[7]). Er interpretiert den die mittelalterlichen Denker so ansprechenden Gedanken, daß die Seele im Horizont der

---

[1]) C. H. I, 30, 333 A: Plato etiam in Timaeo ait animas post dissolutionem variis affligi poenis. Eine entsprechende Stelle findet sich im Timaeus nicht. Das Citat dürfte vielmehr in Chalcidius seinen Ursprung haben (ed. Wrobel, n. 136, S. 198): cum in Politia tyranni animam facit excruciari post mortem ab ultoribus.

[2]) Ebd.: Immortalitatem etiam animae in Phaedone multipliciter probat. Woher Alanus diese Kenntnis schöpfte, wissen wir nicht bestimmt anzugeben. Cousin (Fragments de philos., S. 324 ff.) erwähnt allerdings eine lateinische Übersetzung des Phaedo, allein erst aus einem Cod. des 13. Jahrhunderts. Vielleicht ist an Claudianus Mamertus zu denken, welcher gelegentlich der Frage nach der Unkörperlichkeit der Seele in de statu animae (II, 7, p. 125, 13 ff.; ed. Engelbrecht) einen längeren Passus aus dem Phaedon einflicht. — Das Argument aus der Bewegung der Seele im Phaedrus steht bei Chalcidius (ed. Wrobel, n. 57 ff., S. 124 ff.).

[3]) Ebd. 332 D; siehe Virg. Aen. XII, 952. — [4]) Ebd. 332 D.

[5]) Ebd. 332 C: Ait Mercurius in Asclepia: omnis enim immortalis est anima; vgl. Apulei Asclepius (c. 2, ed. Goldbacher, S. 29, v. 12 ff.). Ebd. 332 D: Item Mercurius in Asclepia ait, quod animae post dissolutionem coguntur credere poenis, quae in vita noluerunt credere verbis; siehe Apulei Ascl. (c. 28, ed. Goldbacher, S. 51, v. 4 ff.). Über die Verwertung des „Asclepius" bei Wilhelm von Auvergne vgl. unsere Abh. „Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne" in den „Beiträgen z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt." herausgeg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling. B. II, H. 1, S. 5, Anm. 6; S. 21, Anm. 6. — Zur Verfasserfrage des „Asclepius" vgl. Bernays (über den unter den Werken des Apulejus stehenden hermetischen Dialog Asclepius in: Monatsb. d. k. Akad. d. W., Berlin 1871, S. 500 ff.), welcher den Apulejus weder für den Verfasser noch für den Übersetzer hält.

[6]) Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 47.

[7]) Bardenhewer, a. a. O., S. 205.

Ewigkeit und über der Zeit stehe[1]), im Sinne ihrer unveränderten Fortdauer. Emporgehoben über die körperlichen Dinge, welche mit dem Anfang das Ende verbinden, bildet sie das Schlußglied jener Reihe von Wesen, die zwar einen Anfang haben, denen aber eine ewige Dauer beschieden ist[2]).

Wegen der Möglichkeit einer verschiedenen Deutung und Auslegung kommt den Autoritäten keine unbedingte Beweiskraft zu. Diese wird erst auf dem Wege des Vernunftbeweises erreicht[3]).

Das demonstrative Beweisverfahren für die Unsterblichkeit basiert der Scholastiker auf der Einfachheit und Unkörperlichkeit des Seelenwesens. Eine doppelte Möglichkeit ist denkbar, durch welche ein Ding zu Grunde gehen kann, entweder durch Auflösung in seine Teile, wie beim Körper, oder durch die Wandelbarkeit des materiellen Subjektes, wie solches bei der Proprietät oder Form zutrifft[4]). Die menschliche Seele ist nun aber, wie wir hörten[5]), weder ein Körper, noch eine Proprietät oder Form,

---

[1]) Über die Verwendung dieses Satzes bei Wilhelm von Auvergne siehe „Die Erkenntnislehre des W. v. A.," a. a. O., S. 18.

[2]) C. H. I, 30, 332 C. Wir geben die gänzlich verderbte Stelle, deren Korrektur Bardenhewer (a. a. O., S. 208 ff.) mit Hilfe zweier Münchener Handschriften vergeblich versuchte, und die er infolge dessen auch unrichtig deutete, mit Baeumker (Philos. Jahrbuch d. Görresges., B. VI, S. 418 ff.) nach Cod. Bernensis 335: In Aphorismis (der Cod. aufforismis) etiam de essentia summae bonitatis legitur, quod anima est in orizonte aeternitatis et ante tempus. (Im liber de causis § 2, Bardenhewer, S. 165, lautet der Satz: (anima) est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.) Nomine aeternitatis hic designatur perpetuitas. Ergo est sensus: anima est in orizonte aeternitatis i. e. in termino perpetuitatis; quod est: perpetuitas est in anima ita, quod finitur in anima, i. e. non protenditur ultra animam, et est supra tempus. Tempus vocatur hic mora habens principium et finem; ergo anima, etsi habeat principium, non habebit finem. Alanus trifft mit seiner Erklärung den Sinn der Sentenz des liber de causis vollständig richtig und verkehrt ihn nicht ins Gegenteil, wie Bardenhewer (S. 209) meinte. Bezüglich des Umfanges der perpetuitas vgl. Dist. 695 B: Perpetuo da principium, sed fine carebit, ut angeli et anima.

[3]) C. H. I, 30, 333 A: Sed quia auctoritas cereum habet nasum, i. e. in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est.

[4]) Ebd. I, 31, 333 A: Quidquid corrumpitur, aut corrumpitur ex dissonantia partium, ut corpus, aut fluxu materiei, ut proprietas.

[5]) Siehe oben S. 95.

sondern eine einfache, unkörperliche Substanz. Mithin unterliegt sie weder der Auflösung in Teile, noch wird ihre Existenz durch die Veränderlichkeit des materiellen Subjekts in Frage gestellt [1]. So folgt aus der Unkörperlichkeit die Incorruptibilität für die Seele sogut, wie für den Engel [2].

Diesem Beweisgang fügt Alanus ein freilich recht absonderliches Argument an, das ein Religiose gegen einen Philosophen gebraucht habe. Der Glaube an die Unsterblichkeit sei nämlich in keinem Falle von irgend welchem Nachteil begleitet, während die Leugnung derselben eventuell schlimme Folgen nach sich ziehen könne. Man müsse aber nach einem Ausspruche des Aristoteles in seinem Buche „de eligendis duobus propositis" von zwei Möglichkeiten, von denen die eine ein Übel, die andere ein Gut im Gefolge habe, die letztere wählen [3].

---

[1]) C. H. I 31, 333 B: Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est. Proprietas autem sive (statt sine) forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiei corrumpi non potest, quia in materia non est.

[2]) Ebd. 334 A: Ex praemissis patet animam esse incorpoream et ita incorruptibilem, quia si anima est incorporea, est sicut angelus; qua ratione angelus est immortalis et anima (nach Cod. Bernensis 335); ebd. 334 B: Item in Aphorismis de essentia summae bonitatis legitur, quod res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate. Vgl. liber de causis § 10 (Bardenhewer, S. 174): res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea, temporali, non ex causa intellectuali, aeterna. Wenn Bardenhewer (S. 210) mit Recht bemerkt, Alanus halte sich weder an den Wortlaut noch an den Sinn des liber de causis, so haben wir hier nur ein Beispiel mehr für die äußerst ungenaue und willkürliche, den Gedanken ihrem ursprünglichen Zusammenhang völlig entfremdende Citationsweise des Insulensers, die uns im Verlauf unserer Abhandlung schon oft begegnete und das Auffinden der Originalstelle so sehr erschwert.

[3]) Ebd. 334 B: ut ait Aristoteles in libro de eligendis duobus propositis: si istius est consecutivum malum et illius est consecutivum bonum, magis est illud eligendum, cuius est consecutivum bonum, quam aliud, cuius est consecutivum malum. Die Meinung Bardenhewer's (S. 210, Anm. 1), der das genannte pseudoaristotelische Buch für ein Excerpt aus den aristotelischen Ethiken halten will, scheint uns angesichts des Titels, der auf keine Excerptensamlung schließen läßt, zum mindesten gewagt. Die nach dem Berichte Jourdain's (rech. crit., S. 317 ff., 362 ff.), Albert und Vincenz von Beauvais vorliegenden Auszüge aus aristotelischen Schriften, auf die sich Bardenhewer bezieht, waren deutlich als solche gekennzeichnet und gehören einer merklich späteren Zeit an. Wir glauben, daß wir es hier mit einem

An dritter Stelle endlich wird der später sogenannte moralische Beweis gestreift durch den Hinweis auf die sittlich guten Handlungen der Heiligen, die eine Vergeltung und damit Unsterblichkeit fordern [1]).

e. Verhältnis von Leib und Seele.

Ein letzter Punkt, auf welchen die Psychologie der Scholastik ihr Augenmerk richtete, betrifft das Verhältnis von Leib und Seele. Die früheren Jahrhunderte acceptierten die platonisch-augustinische Auffassung von einer äußeren, accidentellen Vereinigung beider, obgleich ihnen, wie wir schon früher erwähnten [2]), durch Chalcidius die aristotelische Lehre und Definition von der Seele als der Form des Körpers bekannt war [3]). Der Verfasser des unter den Werken Beda's stehenden Buches de mundi constitutione [4]) und Gilbert de la Porrée [5]) bekämpfen direkt die Ansicht des Stagiriten. Augenscheinlich hatte diese merkwürdige ablehnende Haltung ihren Grund in der unrichtigen Fassung der Form. Solange man in ihr nur eine Eigenschaft, aber kein substanziales Princip erkannte, konnte sie selbstverständlich auf die Seele keine Anwen-

eine spezielle Frage behandelnden moralischen Traktat zu thun haben, der unter dem Namen des Aristoteles in Umlauf kam.

[1]) C. H. I, 31, 334 B.

[2]) Siehe oben S. 12.

[3]) Gelegentlich einer geschichtlichen Orientierung über die das Wesen der Seele betreffenden Meinungen der griechischen Philosophen führt Chalcidius (ed. Wrobel, n. 222, S. 257 ff.) auch die aristotelische Definition an, die er in einem längeren Kommentar zu erläutern sucht. At vero Aristoteles animam definit hactenus: Anima est prima perfectio corporis naturalis, organici, possibilitate vitam habentis . . . . Hanc ergo speciem, qua formantur singula, generaliter Aristoteles entelechiam i. e. absolutam perfectionem vocat. — Weiterhin werden erwähnt die aristotelische Unterscheidung in vegetative, sensitive und intellektive Seele (n. 223, S. 260 ff.) und die aristotelische Lokalisationstheorie der Seelenkräfte (n. 224, S. 261).

[4]) Bedae opp. I, liber de const. mundi (Migne 90, 902 A): Aristoteles vero vocabat eam endelechiam i. e. formam animati corporis, et per hoc volebant illam esse accidens . . . . Aristoteli quidem, qui dicebat illam esse accidens.

[5]) Boëthii opp., S. 1235: Non enim sicut quidam dixerunt est ἐντελέχεια hoc est forma, sed potius substantia i. e. subsistens habens in se formas et diversorum generum accidentia.

dung finden, da dadurch die Substanzialität der letzteren in Gefahr kam [1]).

Aus den gleichen Gründen weist auch Alanus de Insulis die Übertragung des Formbegriffs auf die Seele zurück. Wie wir sahen, erklärt er ausdrücklich, daß die Seele keine Proprietät, keine Form sei [2]).. Leib und Seele verhalten sich nicht, wie Substrat und informierende Eigenschaft; sie repräsentieren vielmehr zwei völlig selbständige Substanzen, ein doppeltes Sein mit durchaus unvereinbaren Bestimmungen [3]). Der Scholastiker findet nicht Worte genug, um den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist [4]), irdischer und himmlischer Substanz [5]), Zusammengesetztem und Einfachem [6]), Vergänglichem und Unsterblichem [7]), Naturwerk und göttlicher Schöpfung [8]) so scharf als möglich erscheinen zu lassen.

---

[1]) Einen schlagenden Beweis hiefür liefern die beiden eben angeführten Zeugnisse, wenn sie durchblicken lassen, durch Anwendung des Formbegriffs sinke die Seele zu einem bloßen Accidens herab. Dazu kommen aber noch die Ausführungen des Chalcidius, aus welchem jene Quellen unverkennbar schöpfen. Der Kommentator des Timaeus erklärt, Aristoteles habe bei aller sonstigen Übereinstimmung mit Plato bezüglich der Seele geirrt, wenn er sie als Form oder Entelechie bezeichne, denn dadurch werde sie zum Accidens des Körpers (ed. Wrobel, n. 225, S. 262 ff.: non enim specialem essentiam fore animam, quam appellat Aristoteles entelechiam: haec quippe forma est corporibus accidens, ut censet Plato). Er wendet unter anderem weiter ein, die Seele könne unmöglich Entelechie oder Form sein, da das Formprincip nur in und mit dem Körper Existenz habe, mit dem Körper entstehe und wieder mit ihm vergehe, und sich auch in jenen Dingen finde, welche keine Seele besitzen. In der abweisenden Haltung des Chalcidius und in seiner Argumentation liegt offenbar der Schlüssel für die Erklärung der auffallenden Thatsache, daß die aristotelische Anschauung von der Seele im früheren Mittelalter keinen Boden gewinnen konnte.

[2]) Siehe oben S. 95.

[3]) Anticl. 495 D:

Dispar natura, dispar substantia, forma
Discors, esse duplex hominis concurrit ad esse.

Daß hier der Ausdruck „forma" nicht im Sinne von Formprincip genommen wird, ist selbstverständlich.

[4]) Anticl. 549 B. — [5]) Ebd. 493 B, 495 D, 546 D, 551 A.

[6]) Ebd. 550 C. — [7]) Ebd. 495 D.

[8]) Ebd. 495 D ff., 546 D. Die in Anm. 4—8 niedergelegten Gedanken klingen häufig an die Schilderungen Bernhard's von Chartres (ed. Barach, S. 51, v. 29 ff., S. 55) und an Apulejus' Asclepius (c. 6, 8, ed. Goldbacher, S. 31 ff., S. 34) an.

Die Seele ist weder Seins-, noch Organisationsprincip des Körpers. Sie betritt ihn und übt auf ihn ihren belebenden Einfluß erst dann aus, wenn er durch das Wirken der Naturkräfte aus den reinsten Elementarstoffen aufgebaut, zweckentsprechend gegliedert, mit Sinneswerkzeugen versehen, kurz organisiert und zur vollen Menschengestalt durchgebildet ist [1]. Die körperliche Wohnstätte muß der Würde ihres hohen Gastes entsprechend geschmückt sein, damit nicht der Geist Ekel und Abscheu vor dem körperlichen Gewande empfinde [2].

Ist aber der Körper eine Substanz für sich, in seiner Existenz und organischen Entwickelung vollkommen unabhängig von der Seele, wie ist dann ihre beiderseitige Verbindung zu denken?

In herkömmlicher Weise bezeichnet Alanus den Leib als das Kleid, die Behausung, die Schale, das Gefäß, das Brautgemach des Geistes [3]. Leib und Seele sind coniuges, ihre Verbindung coniugium, connubium, copula maritalis, ein Ehebündnis, welches durch den Consens der Natur geknüpft und durch deren Willen wieder aufgelöst wird [4]. Das verknüpfende Band ist die Zahl und die Harmonie [5]. Die Zahlenlehre, die wir bereits in der Kosmologie kennen gelernt, kehrt also in der Psychologie wieder. Der Insulenser war übrigens nicht der einzige, welcher Leib und Seele durch die Zahl verbunden glaubt.

---

[1]) De pl. n. 442 CD; Anticl. 549 C, 550 BC; vgl. dieselbe Anschauung bei Wilhelm von Conches (Werner, Kosmologie, W. Sitzungsb., B. 75, S. 399), welcher sich auf den Timaeus (43 A) beruft, bei Petrus Pictaviensis (Sent. II, 19; Migne 211, 1018 A: infra quadraginta sex dies est corpus effigiatum i. e. habens humanam corporis effigiem et liniamenta) und nach diesem bei Garnerius von Rochefort (Isag. theophan. symbol. II, 31, cod. Troyes 455, fol. 32 r).

[2]) De pl. n. 442 D; Anticl. 533 D, 550 D.

[3]) Anticl. 503 C, 533 C, 548 A, 549 B.

[4]) De pl. n. 442 D, 443 A; Anticl. 550 C, 551 A.

[5]) Anticl. 551 A:

> Assistunt operi coepto firmantque duorum
> Connubium numerisque ligant et foedere certo
> Nectunt, ut carni nubat substantia caeli.

(Der Dichter schildert hier die personifizierte Arithmetik und Musik als die Gehilfinnen der Concordia bei der Verbindung von Leib und Seele). Vgl. ebd. 503 C, 515 A, 517 B.

Auch Bernhard von Chartres[1]) und Hugo von St. Victor[2]) hatten die Verbindung in gleicher Weise erklärt.

Die platonisch-pythagoreische Anschauung mochte wohl die Phantasie zufriedenstellen, der Verstand konnte sich jedoch hierbei nicht beruhigen. So griffen die Physiker nach einem andern Ausweg und versuchten, die Lösung des Problems auf physikalischem Boden zu geben. Alanus macht sich auch diesen Erklärungsversuch zu eigen. Er betrachtet als Bindeglied zwischen Leib und Seele das auch die Sinnesempfindung und die Imagination vermittelnde Agens[3]), den spiritus physicus, eine feine körperliche Substanz, feiner als Luft und weniger fein als Feuer, welche die Feinheit und Beweglichkeit mit der Seele, die Körperlichkeit aber mit dem Körper gemeinsam haben soll und dadurch in den Stand gesetzt sei, Leib und Seele an einander zu ketten[4]); ein Gedankengang, der sich ähnlich schon bei Isaak von Stella findet[5]).

Neben den genannten Verbindungsweisen kennt der Magister endlich noch eine dritte Art der Einheit, welche von Odo von Cambrai[6]) und Richard von St. Victor[7]) vertreten

---

[1]) Ed. Barach, S. 51, v. 27, S. 56, v. 51. Auch die Endelechie wird mit der Welt durch die Zahlen verbunden (ed. Barach, S. 14, v. 180 ff.).

[2]) Erud didascal II, 13 (Migne 176, 756 D: Musica inter corpus et animam est illa naturalis amicitia, qua anima corpori non corporeis vinculis, sed affectibus quibusdam colligatur ad movendum et sensificandum ipsum corpus. Hugo zieht also, um die harmonische Verbindung einigermaßen verständlich zu machen, psychologische Momente herbei.

[3]) Siehe oben S. 19.

[4]) C. H. I, 28, 329 D: et alius, qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et hic spiritus est subtilior aëre, minus subtilis (mit Cod. Bernensis 335) igne; ebd. 330 B: Oportet ergo, quod spiritus ille cum utroque habet affinitatem, cum anima rationali subtilitatem et agilitatem, cum corpore corporeitatem (mit Cod. Bern. 335). Vgl. Reg. 102, 676 C.

[5]) Nach Isaak schließt sich das Phantasticum, das Niederste an der Seele, mit dem Spiritus corporeus, mit dem Feinsten im körperlichen Organismus zusammen. Siehe darüber Werner, Entwickelungsgang, S. 28.

[6]) De peccato origin. III (Migne 160, 1087 D): Dicitur ergo individuus homo persona non corpore, sed anima; anima namque corpus assumit in sua persona, ut in una persona duplex sit substantia.

[7]) De trin. III, 10 (Migne 196, 921 D): Nihilominus tamen personali proprietate ita in unum coniuncta sunt, ut in patiendo vel condelectando ne dicam separari, sed nec secerni possint.

wird. Mit den bezeichneten Theologen ist er der Meinung, daß Leib und Seele im Menschen durch die Einheit der Persönlichkeit verbunden seien, wobei die beiden Bestandteile die Eigentümlichkeiten ihres Wesens unverändert beibehalten [1].

Vergleichen wir nunmehr die psychologischen Lehren unseres Scholastikers mit der Psychologie des folgenden Jahrhunderts, so springt sowohl das Gemeinsame, als auch der Abstand beider unschwer in die Augen. Dieselben Fragen, die Einteilung der Seelenkräfte und die Beschreibung ihrer einzelnen Funktionen, die Fragen nach dem Wesen, dem Ursprung, der Zukunft der Seele und ihrer Verbindung mit dem Körper, bilden auch später den Rahmen der psychologischen Erörterungen; aber jetzt werden sie sämtlich gelöst mit Zuhilfenahme des reichen aristotelischen Materials. Während Alanus, wie wir gesehen haben, noch nichts weiß von den Seelenteilen des Aristoteles, von seinen Argumenten für die Unkörperlichkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit des Nous, während er die Auffassung der Seele als Form des Körpers abweist, werden im 13. Jahrhundert die aristotelischen Lehren über die betreffenden Punkte im vollen Umfange herangezogen. Für die Lösung der alten, von der christlichen Psychologie der Vorzeit überkommenen Aufgaben und Probleme fanden sich bei Aristoteles neue und treffliche Mittel und Wege, welche um so freudiger begrüßt und acceptiert wurden, weil sie gerade die überlieferten psychologischen Fundamentallehren fester und tiefer, als man es bisher vermochte, zu begründen schienen.

---

[1] C. H. III, 14, 414 B: Et sicut anima rationalis et caro propter unitatem personae unus est homo, quamvis alterius naturae sit anima, alterius caro . . . . . manente utraque natura personae conservatur unitas. Reg. 102, 676 B: Personalis unio est, quae rem facit esse personam; quae in pura creatura attenditur, ut in puro homine; ex eo enim, quod homo fit unum ex unione corporis et animae, incipit esse persona i. e. res per se una. Vgl. Reg. 100, 675 A.

V. Abschnitt.

Theologie oder Lehre von der Gottheit.

1. Beweise für die Existenz Gottes.

Wir beginnen die Darstellung der Lehre des Alanus über Gott und sein Verhältnis zur Welt mit der Erörterung der Beweise für Gottes Existenz.

Seit den Tagen Anselm's bemühten sich die Lehrer des 12. Jahrhunderts, die Existenz eines höchsten Wesens darzuthun, freilich weniger auf dem Wege einer apriorischen, begrifflichen Deduktion, wie dies Anselm in seinem berühmten ontologischen Argumente [1]) wollte, als vielmehr a posteriori, auf Grund des Kausalitätsgesetzes und des teleologischen Gedankens von der Weltordnung und Weltschönheit. Auf diesen beiden Momenten ruhen die meisten der sehr verschiedenartig formulierten Beweisgänge jenes Säkulums [2]).

Wie Abaelard [3]) und Petrus Lombardus [4]) von dem bekannten Diktum des Apostels Paulus ausgehend, betrachtet Alanus de Insulis die sichtbare Schöpfung als den Ausgangspunkt des Beweises für die Existenz Gottes [5]). Gleich dem ersteren lehrt er, daß die heidnischen Philosophen aus der Größe der Weltdinge die Macht Gottes, aus ihrer Schönheit seine Weisheit und aus ihrer Anordnung die göttliche Güte erkannt hätten [6]).

[1]) Im Proslogium, nachdem er im Monologium, sich vornehmlich an Augustin haltend, den aposteriorischen Weg gegangen war. Siehe Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, I, S. 159 ff. Vgl. auch B. Adlhoch, Der Gottesbeweis des hl. Anselm, im Philos. Jahrbuch d. Görresges., B. VIII, S. 52 ff., 372 ff.

[2]) Siehe z. B. Wilhelm von Conches (elem. philos. I; Migne 90, 1129 A ff.). Vgl. dazu Prantl, (Gesch. d. Log., II, S. 128). Abaelard (expos. in epist. Pauli ad Rom. I; Migne 178, 804 A). Robertus Pullus (Sent. I, 1; Migne 186, 673 D ff.). Petrus Lombardus (Sent. I, 3, n. 1 ff.; Migne 192, 529 ff.). Petrus Pictaviensis (Sent. I, 1; Migne 211, 791 A ff.). Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symb. I, 1; cod. Troyes 455, fol. 2r).

[3]) Expos. in epist. Pauli ad Rom. I (Migne 178, 803 C ff.).

[4]) Sent. I, 3, n. 1 (Migne 192, 529). Ebenso Petrus Pictaviensis und Garnerius von Rochefort an den a. O.

[5]) C. H. I, 7, 314 B: dixit enim Apostolus, quod per ea quae facta sunt, invisibilia dei conspiciuntur a philosophis (Röm. I, 20). Vgl. Thomas, S. theol. I, q. 2, a. 2.

[6]) Ebd.: per rerum magnitudinem intellexerunt philosophi dei poten-

Zur Bestätigung citiert er eine Stelle aus dem platonischen Timaeus [1]) und eine andere aus der Consolatio des Boëthius [2]).

Alanus wählt den kausalen Gedankengang, um Gottes Dasein zu beweisen, wobei es ihm den dualistischen Katharern gegenüber vor allem darauf ankommt, auch die Einzigkeit des höchsten Wesens, den Monotheismus, zu begründen.

Eine einfache Überlegung an der Hand des Kausalsatzes führt ihn zunächst zur Annahme einer causa suprema. Kein Ding in der Welt hat sich selbst zusammengesetzt oder das Sein gegeben [3]); nichts ist causa seiner selbst [4]). Wir müssen also eine außer ihm liegende Ursache fordern. Die Reihe der Ursachen kann aber keine unendliche sein. Es muß vielmehr eine erste und oberste Ursache geben [5]), welche wir Gott nennen [6]).

Die causa suprema ist aber eine einzige [7]). Der manichäische Dualismus der Katharer involviert einen begrifflichen Widerspruch. Denn nimmt man als oberste Ursache ein doppeltes Princip an, wie jene Häretiker thun, ein Princip des Lichtes oder Gott, aus welchem die geistigen Wesen, die Engel und die Seelen, stammen sollen, und ein Princip der Finsternis oder Lucifer, in welchem die materiellen Dinge ihren Grund

---

tiam, per rerum pulchritudinem eiusdem sapientiam, per earundem ordinem divinam bonitatem; vgl. Abaelard (expos. in epist. Pauli ad Rom. I; Migne 178, 804 A), Wilhelm von Conches (elem. philos. I; Migne 90, 1129 A ff.), der nur statt bonitas voluntas setzt, Hugo von St. Victor (de sacram. I, p. 3, c. 28; Migne 176, 230 D), Petrus Lombardus (Sent. I, 3, n. 5; Migne 192, 530).

[1]) Ebd.: Unde Plato (28 C) de deo loquens ait: Genitorem universitatis tam invenire difficile est quam inventum digne profari.

[2]) Ebd.: Boëthius etiam in libro Consolationis (III, metr. 9, ed. Peiper, S. 70) ait:

O qui perpetua mundum ratione gubernas
Terrarum caelique sator.

[3]) A. f. I, 3, 599 A: Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit.

[4]) Ebd. I, 8, 600 A: Nihil est causa sui.

[5]) Ebd. I, 9, 600 A: Cuiuslibet inferioris causae (statt esse; siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 168) est suprema causa. Nullius enim rei causae in infinitum ascendunt.

[6]) Ebd. I, 12, 600 B: Unde manifestum est unam tantum esse omnium causam supremam, quam ratiocinandi gratia dicimus deum.

[7]) Siehe die vorige Anm.

hätten [1]), dann fallen beide unter den Binar und die Zahl. Infolge dessen müssen sie entweder eine Verschiedenheit begründen oder selbst verschieden sein. Der erstere Fall kann nicht zutreffen, denn keines von beiden ist als oberste Ursache Proprietät oder Form, in letzterem Falle dagegen müßten sie mit Proprietäten oder Formen behaftet, d. h. zusammengesetzt sein. Aber dann hätten sie noch eine Ursache über sich, wären also nicht oberste Ursachen, was ihrem Begriffe widerspricht [2]).

Noch auf anderem Wege, der mit dem aristotelischen Argument aus der Bewegung [3]) eine auffallende Verwandtschaft besitzt, suchte Alanus denselben Gegnern gegenüber die Einzigkeit der obersten Ursache darzuthun. Die Veränderung und Bewegung in der Welt führt nämlich notwendig auf ein unveränderliches und unbewegtes Princip hin, auf einen unbewegten Beweger, der allem die Bewegung giebt [4]), und da Veränderung bei allen Kreaturen sich zeigt, so muß eine einzige unveränderliche Ursache angenommen werden, aus welcher die sämtlichen Dinge ihren Ursprung nehmen [5]).

---

[1]) C. H. I, 2, 308 C: Principium lucis dicunt esse deum, a quo sunt spiritualia, videlicet animae et angeli, principium tenebrarum Luciferum, a quo sunt temporalia. Vgl. Garnerius von Rochefort (Isag. theoph. symbol. I, 1; cod. Troyes 455, fol. 2v): Sed Manicheus . . . duo mentitur rerum principia, unum lucis, a quo omnis spiritus, alterum tenebrarum, a quo omne corpus.

[2]) A. f. I, 12. 600 BC.

[3]) Phys. VIII, 5, 256 a 4 ff. Metaphys. XII, 6, 1071 b 3 ff.

[4]) C. H. I, 5, 311 A: Omne enim mutabile insinuat aliquid esse immutabile, omne mobile insinuat aliquid esse quietum; ebd. III, 4, 405 C: sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas, quae divisibilis est, ita a creatore invariabili omne procedit variabile.

[5]) Ebd. I, 8, 315 B: cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant. Vgl. Petrus Lomb. (Sent. I, 3, n. 3; Migne 192, 529). — Den Gedanken eines unbewegten Bewegers nimmt Alanus aus Boëthius (Cons. IV, 6, ed. Peiper, S. 108, v. 21 ff.): Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur. Vgl. Dist. 865 A: Moveri proprie dicitur variari, unde Boëthius (Consol. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 70): Stabilisque manens das cuncta moveri; ebenso Reg. 7, 627 C; C. H. III, 4, 405 C; Anticl. 531 D: sine motu cuncta gubernans . . . . sine pace quietus. — In überraschender Weise hatte denselben Begriff schon am Anfang des 12. Jahrhunderts Adelard von Bath in seinen quaestiones naturales

Erkennt so der Scholastiker einerseits die Möglichkeit des Beweisverfahrens für das Dasein Gottes an und führt er es auch thatsächlich durch, so schreibt er doch andererseits demselben, wie wir schon in einem anderen Zusammenhange hervorgehoben haben [1]), keine absolute Stringenz zu. Die Vernunftgründe setzen uns zwar in den Stand, die Existenz Gottes zu präsumieren, allein ein Wissen im strengen Sinn gewähren sie nicht [2]). Nichts kann nämlich gewußt werden, was nicht durch den Intellekt erkannt werden kann [3]). Eine derartige Erkenntnis Gottes aber ist wegen seiner Formlosigkeit unmöglich [4]). Die Überzeugung von der Existenz Gottes besitzt also ihre höchste und unerschütterliche Gewähr nur im Glauben.

2. Beweise für die Dreipersönlichkeit Gottes.

Ein gleiches gilt nun auch bezüglich der Beweise für die Dreieinigkeit Gottes. Es lag den Denkern des 12. Jahrhunderts gewissermaßen im Blute, an diesem großen Geheimnis des Glaubens die Kraft des Verstandes zu erproben. Hatte man es sich einmal zur Aufgabe gesetzt, die Glaubensgegenstände dialektisch zu behandeln und vernunftmäßig zu begründen, so mußte es außerordentlich verlockend erscheinen, dieses Bestreben gerade

---

c. 60) entwickelt gelegentlich der Frage: unde primus procedat aëris motus. Quidquid enim movetur, ab alio movetur. Quod autem ab alio motum habet, aut a quiescente movebitur, aut ab aliquo, in quo etiam erit motus . . . . . quietem pono causam motionis . . . . . In quiete quidem a passione, in motu vero ad actionem; movebit enim et non movebitur. Erit enim forma non patiens, sed agens erit causa motus, non eiusdem effectus . . . . Unde etiam ipsa universorum prima causa cum omnia aliquo modo moveat, ipsa tamen nulli varietati est subiecta. Non igitur sequitur, si quid movet, moveatur. Vgl. damit die fast wörtlich übereinstimmenden Ausführungen des Thomas von Aquin (S. theol. I, q. 2, a. 3, c).

[1]) Siehe oben S. 37.

[2]) A. f. I, 17, 601 C: Deum nulla scientia, sed sola fide deprehendimus . . . . Deum igitur ipsum, inducente nos ratione, esse praesumimus, et non scimus, sed esse credimus.

[3]) Ebd.: Nihil enim sciri potest, quod non possit intelligi.

[4]) Ebd. I, 16, 601 B: Deus, qui omnimodam formam subterfugit, intellectui pervius esse (nach Cod. Paris., bibl. nat., 6569, s. XIII, fol. 153 v) non potest, cum intellectus naturalis nisi adminiculo formae rem non comprehendat. Vgl. Reg. 36, 638 B.

auf den erhabensten und wichtigsten Inhalt des Glaubens, auf das Trinitätsdogma, auszudehnen. Dazu kam aber noch der mächtige Impuls, welchen Augustin durch seine bekannten, an die Dreiheit von memoria, intellectus und amor [1]) sich anlehnenden trinitarischen Spekulationen auf die mittelalterlichen Lehrer ausübte. So sehen wir denn die hervorragendsten Geister des 12. Jahrhunderts, einen Anselm [2]), die beiden Victoriner Hugo [3]) und Richard [4]), Abaelard [5]), viel Mühe und Scharfsinn aufwenden, um durch die Vernunft aus gewissen Eigentümlichkeiten der Geschöpfe die Dreipersönlichkeit ihres Urhebers zu erschließen.

Wir werden es daher keineswegs auffallend finden, wenn auch Alanus de Insulis die Tendenz seiner Vorgänger verfolgt, die deduktive Methode auf das Mysterium der Trinität überträgt und die Dreipersönlichkeit Gottes zu deducieren unternimmt. Aber wie die vorhin genannten Lehrer — mit einziger Ausnahme Abaelard's [6]) — ihre Beweisführung nicht als vollgiltig und stringent ansahen in dem Sinne, daß das Dogma der Trinität zur streng beweisbaren Vernunftwahrheit geworden wäre, so hält auch Alanus seine Argumente nicht für vollkommen ausreichend, um ein Wissen im eigentlichen Sinne zu vermitteln [7]). Zwar scheidet er die rationes deutlich von den similitudines [8]); allein er nennt doch wiederum die durch jene Beweise gewonnene

---

[1]) De trin. X, 12, n. 19 (t. 8, Migne 42, 984). Auf die Trias von esse, nosse, diligere (velle) recurriert er de civ. dei XI, 26 (t. 7, Migne 41, 339); confess. XIII, 11, n. 12 (t. 1, Migne 32, 849). Den Platonikern gesteht er eine allerdings nur schattenhafte Erkenntnis der Trinität zu (de civ. dei X, 29, t. 1, Migne 41, 307 ff.) und in ihren Büchern habe er, wenigstens dem Sinne nach, eine Reihe von Sätzen aus dem Johannesevangelium (Joh. I, 1 ff.) über das verbum dei gelesen (Confess. VII, 9, n. 13; t. 1, Migne 32, 740 ff.). Vgl. zur letzten Stelle Abaelard (tract. de unitate et trinitate divina, ed. Stölzle, Freiburg i. B. 1891, S. 11 ff.), Thomas (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1), ferner Albertus Magnus (in I. sent., d. 3, a. 18, ad 3).

[2]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I, S. 173 ff. — [3]) Ebd., S. 314 ff. — [4]) Ebd., S. 357 ff. — [5]) Ebd., S. 226 ff., 235 ff., 245 ff.

[6]) Siehe über die rationalistischen Gedankengänge dieses Theologen bei Stöckl, a. a. O., S. 226 ff.

[7]) Siehe oben S. 35.

[8]) C. H. III, 3, 403 B: Quod autem tres sint personae divinae . . . ., auctoritatibus et rationibus et similitudinibus variis potest ostendi.

Erkenntnis eine inadäquate, eine bloß bildliche, spurenhafte, ein Erkennen im Spiegel und im Rätsel [1]).

Wie formuliert nun im einzelnen unser Magister seine Beweise? Wir begegnen hier zunächst einer merkwürdigen und seltsamen Zahlenspekulation, einem christlichen Pythagoreismus, der in Thierry von Chartres einen Hauptvertreter gefunden hatte. Nach dem Vorgange dieses noch wenig bekannten Scholastikers [2]) und anknüpfend an die Arithmetik des Boëthius, überträgt Alanus die Eigentümlichkeiten der Einzahl auf die göttliche unitas. Wie die Eins mit sich selbst multipliziert wiederum eins ergiebt, also sich selbst erzeugt, und wie zwischen der erzeugenden und erzeugten Eins Gleichheit besteht [3]), so erzeugt Gott wiederum Gott, die göttliche Monas wieder eine Monas, der Vater den Sohn, und zwischen beiden besteht vollendete Gleichheit, Übereinstimmung, ein Band wechselseitiger Liebe, welches der heilige Geist genannt wird [4]).

---

[1]) A. f. I, 26, 605 B: Intuentes enim illorum naturam ipsam in exemplar sui auctoris proponimus et per creaturam creatoris contemplantes naturam velut per speculum in aenigmate substantiam diiudicantes per figuram praedictam figuraliter intuemur. C. H. III, 4, 405 C: in proprietate enim unitatis quodammodo resultat vestigium trinitatis.

[2]) Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 392 ff.) ist unseres Wissens der einzige Geschichtschreiber, welcher dem Carnotenser Thierry einige Aufmerksamkeit geschenkt hat. (Doch vgl. jetzt auch Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos., 4. Aufl., Berlin 1896, Bd. I, S. 289). Eine genauere Untersuchung dieses Lehrers erscheint dringend geboten. Eine solche ist erleichtert, seitdem Hauréau von Thierry's Schrift de sex dierum operibus das erste Buch veröffentlicht und Clerval in längerer Ausführung auf dessen „Heptateuchon" aufmerksam gemacht hat. Sie dürfte übrigens zu anderen Resultaten führen, als Hauréau (S. 400) sie gewonnen hat, der in Thierry's System einen unverhüllten Spinozismus entdecken will. Bezüglich der Litteratur siehe oben S. 8, Anm. 3.

[3]) C. H. III, 4, 405 C: ut apud arithmeticum legitur, unitas gignit se ipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem quaedam invenitur aequalitas. Vgl. Reg. 1, 623 D; 3, 624 C; Anticl. 515 A. Siehe Boëthius de arithmetica II, 4 (ed. Friedlein, S. 88, v. 2 ff.): Ita etiam unitas in se ipsa multiplicata nihil procreat. Semel enim unum nihil aliud ex se gignit quam ipsa est. Vgl. dazu Thierry von Chartres (Hauréau, a. a. O., S. 397, Anm. 1 ff.): Generatio igitur numerorum ab aliis numeris secundum arithmeticam multiplex et varia est . . . . Unitas enim semel nihil aliud est quam unitas . . . . Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem.

[4]) C. H. III, 4, 405 D: Deus enim gignit deum . . . . imo genuit

Ein weiterer Gedankengang erinnert an Anselm, wenn aus der ewigen Weisheit Gottes das Verhältnis von Vater und Sohn und aus der göttlichen Liebe der hl. Geist abgeleitet wird [1]).

Wieder einen anderen Charakter verrät ein drittes, tiefsinniges Argument, welches auf metaphysischer Basis ruhend von den Wesensbestandteilen der materiellen Substanz ausgeht. Die geschaffene Substanz erfordert nämlich zu ihrem Bestande drei unter sich verschiedene Principien, Materie, Form und ihre wechselseitige Verbindung. Sie stellt also einen dreifachen Effekt dar, repräsentiert eine Dreiheit in der Einheit. Was aber in der Wirkung ist, muß auch in der Ursache sein; und so werden wir zum Schlusse gedrängt, daß in der Ursache der Substanz, in einem und demselben Schöpfer, ein trinitarisches Verhältnis obwalten, daß in der göttlichen Einheit eine Dreiheit sich finden müsse, die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist [2]); und zwar deutet die Materie auf den Vater, die jener eingeborene Form auf den Sohn und die Verbindung beider auf den hl. Geist [3]).

Es läßt sich wohl mit Grund vermuten [4]), aber nicht mit

---

illum, qui est idem deus cum gignente, et est ibi perfecta aequalitas gignentis et geniti sive convenientia seu connexus, qui dicitur Spiritus sanctus. Vgl. Reg. 1, 623 D; 3, 624 CD. — Siehe Thierry von Chartres (Hauréau, a. a. O., S. 398): ad designandum has proprietates, quae sunt unitatis et aequalitatis, aeterna in deitate divini philosophi vocabulum personae apposuerunt.

[1]) C. H. III, 4, 405 D ff. Vgl. Stöckl, a. a. O., S. 173 ff.

[2]) A. f. I, 24, 603 B ff.: Materia et forma earumque compago tria prorsus diversa sunt, quae in cuiuslibet substantiae creatione principaliter exiguntur. Unde manifestum est, quod in una eademque creatione substantiae trinus effectus (nach Cod. Paris. 6569, s. XIII, fol. 154v, welcher nebst einer Reihe anderer Codices die von Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 169 gegebene Korrektur und dessen bezüglich des una eademque ausgesprochene Vermutung bestätigt) in uno eodemque creatore trinitatem esse convincit. Et haec trinitas tres personae dicuntur, prima pater, secunda filius, tertia spiritus sanctus. Vgl. ebd. I, 6, 599 D.

[3]) A. f. I, 25, 603 CD: Licet in cuiuslibet (statt qualibet) substantiae creatione materiam patri, formam filio, compositionem spiritui sancto possit congruus ordo destinare. Vgl. ebd. I, 26, 604 A. Siehe oben S. 71.

[4]) Alanus kennt und benutzt wenigstens, wie es scheint, des Dominicus Gundisalvi Schrift de unitate. Siehe darüber unten S. 124, Anm. 5, S. 134, Anm. 2.

voller Bestimmtheit behaupten, daß Alanus die Anregung zu diesem letzten Beweisverfahren von Dominicus Gundisalvi empfangen habe. Wenigstens teilt der letztere, wie unser Lehrer, die Erschaffung der Materie dem Vater, jene der Form dem Sohne und die Verbindung beider dem hl. Geiste zu[1]). Auch nach Thierry von Chartres eignet die Erschaffung der Materie dem Vater, die Formierung dem Sohn, die Liebe und Leitung der formierten Dinge dem hl. Geist[2]).

Der Insulenser hat aber nicht bloß selbst rationelle Beweise für das Trinitätsdogma aufgestellt, er ist mit Abaelard auch der Meinung, daß gewisse Philosophen, gestützt auf die Kraft ihrer Vernunft, zur Erkenntnis der Trinität gelangt seien[3]). Er nennt den schon von Augustin[4]), allerdings in einem andern Zusammenhange, oft herangezogenen Philosophen Mercurius oder Hermes Trismegistus und beruft sich auf eine Stelle aus dem Asclepius, als dessen Verfasser der eben genannte Mercurius gilt[5]). Alanus citiert aber noch eine weitere Schrift des glei-

[1]) De processione mundi (ed. Menendez-Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, B. 1, Madrid 1880, S. 708): Quamvis autem indivisibilia sint opera mentis, tamen creatio materiae, ex qua omnia, potentiae, creatio vero formae, per quam omnia, sapientiae, coniunctio vero utriusque connexioni congrue attribuitur. Siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 427, Anm. 1. — Gundisalvi weicht nur insofern von Alanus ab, als er statt der Namen der drei Personen die ihnen appropriierten Attribute setzt (vgl. übrigens Reg. 67, 654 B). Im 13. Jahrhundert wiederholt den gleichen Gedanken Wilhelm von Auvergne (de trin. c. 25; opp. omn., ed. Orléans 1674, t. II, S. 31, col. 2): In materia vero et forma et (statt ex) eodem mutuo complexu et amore lucidissimum est trinitatis exemplum, potissimum autem cum manifestum fuerit, tria haec unum esse secundum essentiam.

[2]) Hauréau, Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 53: In materia igitur . . . operatur summa trinitas, ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa, creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa, informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa; nam Pater est efficiens causa, Filius formalis, Spiritus sanctus finalis. Ähnlich läßt sich Honorius von Autun (in Hexaëm. I; Migne 172, 254 C) verlauten: Deo patri ascribitur mundi creatio, filio rerum dispositio, spiritui sancto omnium vivificatio vel ornatio.

[3]) Sententiae 244 A: Quidam namque philosophi naturaliter ductu rationis comprehenderunt patris sapientiam et ita verbum, et multa de eo praedixerunt. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. I, 15; Migne 178, 1009 C). Siehe Stöckl, a. a. O., I, S. 245 ff.

[4]) De civ. dei VIII, c. 23—27.

[5]) C. H. III. 3, 404 D: Et Mercurius philosophus in Asclepio (Cod. Bern. 335 hat Asclepia) ait: Deus aeternus facit deos aeternos (Cod.

chen Autors, welche er in Übereinstimmung mit Abaelard unter dem Titel Logostileos i. e. verbum perfectum einführt [1]). Beide Scholastiker nehmen das Citat aus Pseudo-Augustinus contra quinque haereses [2]). In letzter Instanz läuft es freilich, wovon aber weder Alanus noch Abaelard eine Ahnung hatte, auf den Asclepius [3]) zurück, der von Pseudo-Augustinus unter dem Titel λόγος τέλειος durch Vermittlung des Lactantius benutzt wurde [4]).

Bern. hat fecit). Vgl. Apulei Asclepius (c. 23, ed. Goldbacher, S. 46, v. 10 ff.): ut sicuti pater ac dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret. Siehe Augustinus (de civ. dei VIII, 23; Migne 41, 247).

[1]) C. H. III, 3, 404 D: Idem Mercurius in libro, qui inscribitur Logostileos id est verbum perfectum, ait: Deus summus secundum fecit deum et eum dilexit tamquam filium suum unigenitum vocavitque eum filium benedictionis (Cod. Trecensis 959, s. XIII hat generationis) aeternae. Vgl. Sententiae 244 A.

[2]) Abaelard beruft sich ausdrücklich auf die pseudo-augustinische Quelle (introd. ad theol. I, 16; Migne 178, 1009 CD): Primus autem nunc ille antiquissimus philosophorum et magni nominis occurrat Mercurius . . . Cuius quidem testimonium de generatione verbi Augustinus contra quinque haereses disputans inducit dicens: nun folgt wörtlich die Stelle. — Siehe Pseudo-Augustinus (c. quinque haereses; Maur. 8, App. p. 3 C ff.; Migne 42, 1102 ff): Hermes, qui latine Mercurius dicitur, scripsit librum, qui λόγος τέλειος appellatur i. e. verbum perfectum . . . . Audiamus quid loquatur Mercurius de verbo perfecto: Dominus, inquit, et omnium factor deorum, secundum fecit dominum . . . . Quoniam ergo hunc fecit primum et solum et unum: bonus autem ei visus est et plenissimus omnium bonorum . . . ., laetatus est et valde dilexit tamquam unigenitum suum . . . . Item alio loco sic dixit: Filius benedicti dei atque bonae voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari.

[3]) Apulei Asclepius c. 8, ed. Goldbacher, S. 33, v. 16 ff. Vgl. dazu G. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander, Berlin 1854, c. 1, S. 6. Siehe auch J. Bernays, über den unter den Werken des Apulejus stehenden hermetischen Dialog Asclepius in: Monatsberichte d. k. Akad. der Wissensch., Berlin 1871, S. 500 ff.

[4]) Lactantius hatte mit den einführenden Worten: „Hermes in eo libro, qui λόγος τέλειος inscribitur, his usus est verbis" die Stelle des griechischen Originals in seine divinae institutiones (IV, 6, 7, ed. S. Brandt, Wien 1890, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XIX, S. 286 ff., 292 ff.) aufgenommen, wonach Pseudo-Augustinus seine lateinische Version anfertigte. — Auch später noch, im 9. Jahrhundert, hat Sedulius Scotus die gleiche Stelle aus Lactanz herausgehoben und eine lateinische Übersetzung beigefügt (siehe Montfaucon, Palaeographia graeca, Paris 1708, S. 235, 243 ff. und Lactantius, ed. Brandt, S. 287 ff.).

Die Thatsache, daß keiner der beiden mittelalterlichen Lehrer aus der hermetischen Quelle selbst schöpfte, macht es erklärlich, daß ein Buch, dessen Inhalt, im Geiste des späteren Platonismus gehalten, mit der christlichen Trinitätslehre geradezu im Widerspruche steht, in die trinitarischen Spekulationen der Frühscholastik hineingezogen werden konnte. Offenbar trug ihren Teil dazu bei die vermeintliche Autorität Augustin's, unter dessen Namen die pseudonyme Schrift ging, nachdem der ursprüngliche Sinn des hermetischen Originals von dem christlichen Verfasser im christlichen Geiste umgedeutet war. Während nämlich im Asclepius unter dem „secundus deus", welchen der oberste Gott gemacht und als seinen eigenen Sohn geliebt hat, die sinnenfällige Welt verstanden wird, versteht darunter Pseudo-Augustinus die zweite Person der Trinität. Wenn „fecit" statt des „genuit" stehen blieb, so half darüber eine wohlwollende Interpretation hinweg. Alanus sieht darin lediglich eine Unkorrektheit des Ausdrucks, einen „lapsus sermonis" [1]).

Außer dem Philosophen Mercurius weiß unser Magister noch ein weiteres philosophisches Zeugnis für die Trinität anzuführen, das er dem ersten von seinen oben erwähnten Argumenten anfügt mit den Worten: Unde et philosophus ait: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem [2]), während er dieselbe Formel bereits früher ohne irgend welche Bemerkung unter seine theologischen Regeln oder Axiome aufgenommen und im Anschluß daran die Dreipersönlichkeit Gottes entwickelt hatte [3]). Das einem Philosophen in den Mund gelegte Diktum wird nicht bloß von seinen nächsten Nachfolgern, wie von Garnerius von Rochefort in seinem Traktat gegen die Amalricianer [4]) und von dem Verfasser der irrtümlich Alanus

---

[1]) C. H. III, 3, 404 D: „Fecit" autem posuit pro „genuit", dum lapsus sermone ait: fecit deos aeternos. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. I, 16; Migne 178, 1012 A).

[2]) C. H. III, 4, 405 D Cod. Bern. 335 hat reflectit statt reflexit bei Migne. Der im Migne'schen Text eingeklammerte Autorname „Mercurius Trismegistus" findet sich in keiner mir bekannt gewordenen Handschrift.

[3]) Reg. 3, 624 C ff.

[4]) Ed. Baeumker (Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie, B. VII, 1893, S. 399): Hinc alanus in maximis theologie: Monas etc.

zugeteilten Schrift „de intelligentiis“ [1]), aufgegriffen, auch die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, ein Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, setzten sich mit ihm auseinander. Freilich ist die Stellungnahme dieser letzteren eine gänzlich veränderte. Sie sehen in ihm nicht mehr das Resultat philosophischen Nachdenkens, ein Zeugnis der bloßen Vernunft, sondern sind, wie Alexander von Hales [2]), der Meinung, der Satz sei aus der Offenbarung geschöpft. Albert und Thomas leugnen überhaupt, daß sich sein Inhalt auf die Trinität beziehe, und deuten ihn auf die Erschaffung einer einzigen Welt und auf das Motiv der Weltschöpfung, auf die Liebe Gottes zu sich selbst [3]).

Woher mag nun jene Sentenz stammen, welche die Scholastiker so vielfach beschäftigte und eine so verschiedenartige Beurteilung erfuhr?

Eine völlig unangreifbare Antwort läßt sich hierauf nicht geben. In ihrem ersten Teile, welcher von der Erzeugung des Sohnes aus dem Vater handelt, reicht die These zurück bis auf die theologischen Kämpfe mit den Arianern. Wenigstens gebraucht Vigilius Tapsensis bereits die Wendung: monas monadem genuit [4]). Alanus freilich hat sie nicht aus dieser ent-

---

[1]) Über Pseudo-Alanus de intelligentiis siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VII, S. 169 ff. Das Citat aus den „Regulae“ des Alanus S. 171: Unde regula magistri alani: Monas etc.

[2]) Sum. p. I, q. 2, a. 3, ad 3: Dicendum, quod etsi Trismegistus intellexit propria personarum, cum dixit: Monas etc., hoc tamen non habuit per naturalem rationem, sed per doctrinam vel inspirationem.

[3]) Albertus Magn. (in I. Sent., d. 3, a. 18, ad 4): si tamen philosophus fuit ante incarnationem et non didicit in libris veteris testamenti nec per revelationem, tunc dico, quod loquitur de uno deo generante i. e. producente suum intellectum in mundo et omnia quae fecit diligente propter se ipsum. Vgl. in I. p. Sum. theol., tract. 3, q. 13, membr. 3, ad 7. — Thomas de Aquino (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1): Quod vero Trismegistus dixit, monas etc., non est referendum ad generationem filii vel processionem spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

[4]) Contra Felicianum Arianum de unitate trinitatis (Opp. Augustini tom. 8, app. c. 11; Migne 42, 1165): nec tunc coepisse carnem, cum ineffabili quodam partu monas illa sine intercapedine medii temporis in nullo differentem monadem, nisi quod monas docetur esse, genuit. Der andere Teil entstammt offenbar den späteren Spekulationen über die Person des hl. Geistes.

legenen Quelle entlehnt, in welcher sie zudem noch nicht vollständig formuliert war. Sehr wahrscheinlich entnimmt er sie neben einem zweiten seinen Regeln einverleibten Satz [1]) dem sogenannten liber Hermetis, liber Termegisti [2]), einem absonderlichen Machwerk, in welchem 24 Philosophen eben soviele Definitionen über Gott aufstellen. Denifle, welcher diese zuerst veröffentlichte [3]), will allerdings die Abfassung dieses Sammelsuriums ins 14. Jahrhundert verlegen. Allein schon im 13. kann mit Sicherheit seine handschriftliche Existenz nachgewiesen werden [4]). Dazu kommt, daß die vorhin angeführten Scholastiker [5]), denen sich noch Bonaventura [6]) beigesellt, einstimmig den fraglichen Satz dem Trismegistus zuschreiben. Wenn Albert einen liber Hermetis für eine Fiktion hält, so zeigt uns dessen Kritik nur, daß man zu seiner Zeit wirklich von einem solchen

---

[1]) Reg. 7, 627 A: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.

[2]) Cod. Paris., bibl. nat., 6319, s. XIV. Aufschrift fol. 206 v a: Liber Hermetis. Subscriptio fol. 208 r a: explicit liber termegisti de regulis theologie cum commento calcidii amen ut puto. — Cod. Vatican. 3060, s. XIV (1315), fol. 32 r b: Incipit liber de propositionibus sive de regulis theologie, qui dicitur termegisti philosophi G. c. (vielleicht eine Abkürzung für Gilberti commentum) dicitur idem termegisti et hermes et Mercurius. Der Satz: Monas gignit etc. und der andere: Deus est sphaera etc. bilden die beiden ersten Definitionen des liber Hermetis. Auch Cod. Paris., bibl. nat., 6286, s. XIV, fol. 21 r—21 v enthält die Sätze, doch ohne den Commentar.

[3]) Nach dem Erfurter Cod. Amplonianus 4°, n. 151, s. XIV, fol. 22 a im Archiv f. Litteratur und Kirchengesch. d. Mittelalters, B. II, S. 427 ff. Denifle kannte weder die von uns in Paris und Rom aufgefundenen Codices, noch die gleich zu erwähnende Handschrift von Laon n. 415, auf welche bereits Baeumker (Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 164, 428) aufmerksam gemacht hat.

[4]) Cod. Laudunensis n. 412, s. XIII (Mitte des 13. Jahrh., französische Schrift), fol. 92 v b—93 v b. Die Handschrift unterläßt es, einen Verfasser zu benennen.

[5]) Siehe S. 117, Anm. 2 u. 3.

[6]) In I. Sent., d. 37. p. I, a. 1, q. 1, ad 3 (ed. Quaracchi, I, S. 639): Ubique enim est centrum illius potentiae, sicut dicit Trismegistus. Bonaventura beruft sich also unter Nennung des Trismegistus auf einen Teil der zweiten Definition des liber Hermetis: Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam, welche mit einer kleinen Änderung (statt infinita setzt Alanus intelligibilis) als Reg. 7 bei dem Insulenser steht. Die ganze Definition, aber ohne Angabe ihres Autors, giebt Bonaventura in: Itin. ment. in deum c. 5, n. 8, t. V, S. 310, col. a.

liber sprach [1]). Der Inhalt des Buches, sowohl der einzelnen Definitionen als des beigefügten Kommentars, und die schlimme textliche Beschaffenheit selbst der frühesten uns bekannten Handschrift weist dasselbe aber noch weiter, in das 12. Jahrhundert, zurück. Daß es speciell unserm Alanus vorlag, das dürfen wir, glaube ich, aus der Art erschließen, wie der Scholastiker die in Frage stehende Sentenz citiert, wenn er sie ausdrücklich einführt: unde et philosophus ait. Er hält den rein theologischen Satz, welcher mit der Philosophie nicht mehr gemein hat als das ur-

---

[1]) In I. Sent., d. 3. a. 18, ad 4: Ad aliud dicendum, quod nescio, quis fuit iste Trismegistus, et credo, quod liber confictus est; omnia enim, quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro magistri Alani, qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum earundem; vgl. in I. p. Summ. theol., tract. III, q. 13, membr. 3, ad 7. — Albert hat demnach unsern liber Hermetis sicher nicht zu Gesicht bekommen, ebenso wenig aber auch der Halenser und Thomas von Aquin, denn sie hätten sofort den Charakter dieses Elaborates erkennen müssen. Daß sie aber das Diktum Monas etc. nicht lediglich aus Alanus kannten, geht schon daraus hervor, daß sie hartnäckig an der Autorschaft des Philosophen Trismegistus festhielten. Der Satz nebst seinem pseudonymen Urheber war offenbar, wie auch Albertus (in I. p. Sum. theol. tract. III, q. 13, membr. 3, ad 7: Dicunt dixisse Trismegistum Mercurium) andeutet, schon länger schulmäßig überliefert worden, und so konnte er sehr wohl ursprünglich aus dem falschen hermetischen liber geflossen sein, ohne daß dieser selbst seiner sonstigen Bedeutungslosigkeit wegen den späteren großen Scholastikern unter die Hände kam. — Ein Gleiches gilt bezüglich des Satzes deus est sphaera etc., welcher außer von Bonaventura auch von Alexander Halensis (Sum. p. I, q. 7, m. 1: propter quod dicit trimegistus: deus est sphaera intelligibilis etc.) dem Trismegistus zugeteilt wird, obgleich beide Lehrer, so gut wie Albertus Magnus, die Regeln des Alanus kannten, wie mannigfache Anklänge an die von dem Insulenser jenem Satze beigegebenen Erläuterungen insbesondere bei Bonaventura (Quaest. disput., q. 5, a. 1, ad 7 u. 8, ed. Quaracchi, t. V, S. 91, col. b; Itin. mentis in deum, c. 6, n. 2, t. V, S. 310, col. b; in Hexaëmeron, collat. 6, n. 8, t. V, S. 362, col. a) erkennen lassen. Allerdings bezeichnet Cod. Turonensis 247, s. XIII, fol. 485 die Regulae des Magister Alanus selbst als „Liber Mercurii de ebdomadibus i. e. de dignitatibus theologie cum commento Porretani". Allein es ist völlig ausgeschlossen, daß Männer, wie Alexander und Bonaventura, ein rein theologisches Werk, dessen Abfassungszeit sie selbst überdies nicht allzu ferne standen und dessen Verfasser ihr Zeitgenosse Albert ganz richtig angiebt, mit dem Namen des nach mittelalterlicher Kenntnis bis ins mythologische Altertum zurückreichenden Philosophen Mercurius hätten in Verbindung bringen können.

sprünglich dem Neupythagoreismus entlehnte Wort „monas“, für das Diktum eines nicht weiter bezeichneten Philosophen, genau so, wie es der liber Hermetis thut. Solange nun der Nachweis fehlt, daß unsere These auch anderswo, abgesehen von dem genannten liber [1]), einem Philosophen in den Mund gelegt wird, läßt sich kein Grund angeben, daß Alanus sie nicht dieser Quelle selbst entnommen habe.

Die autoritative Beweisführung unseres Magisters für die Trinität leidet, wie wir sehen, an einem sonderbaren Mißgeschick. Die sämtlichen Aussprüche, welche er als solche von Philosophen ausgiebt, sind theologische Gedanken, welche, wie die beiden ersten, unter dem Namen Mercurius angeführten Sätze, durch ein seltsames Mißverständnis in eine ursprünglich spätplatonische Quelle, in den Asclepius, hineingelesen werden, während die zuletzt behandelte Proposition wohl bezüglich des Ausdrucks monas Anklänge an den Neupythagoreismus aufweist, im übrigen aber völlig willkürlich einem Philosophen untergeschoben ist.

3. Erkennbarkeit des göttlichen Wesens.

Handelte es sich im Bisherigen um die Beweise für die Existenz Gottes und um jene für seine Dreipersönlichkeit, so entsteht nunmehr die Frage, inwieweit und wie die Vernunft die Wesenheit Gottes zu erkennen vermöge.

Alanus hält sich hier an die Autorität des Boëthius und des Pseudo-Dionysius. Er erklärt eine adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens für unmöglich. Gottes Wesen gegenüber versagen die beiden Erkenntnisquellen der Sinne und des Intellekts. Gott kann durch den Sinn nicht erkannt werden, weil er un-

---

[1]) Die Herausgeber der neuesten römischen Thomas-Ausgabe (S. theol. I, q. 32, a. 1, ad 1) wollen das Citat im Poemander c. 4 geg. Schluß (G. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander, Berlin 1854, S. 39 ff.) entdeckt haben. Allein der fragliche Satz findet sich weder wörtlich, noch dem Sinne nach an der betreffenden Stelle. Von einem trinitarischen Verhältnis innerhalb der Gottheit ist dort überhaupt nicht die Rede. Es wird lediglich das Verhältnis Gottes zu den Dingen verglichen mit jenem der unitas zur Zahlenreihe, Erwägungen, die auch Pseudo-Dionysius übermittelt (de div. nom. c. 5, ed. Floss, Migne 122, 1449 A ff.), und welche Alanus an Boëthius Arithmetik anknüpft. Siehe später S. 125, Anm. 5.

körperlich ist, und er bleibt für den Intellekt unfaßbar, weil er eine absolut einfache, formlose Substanz ist [1]).

Doch gelingt es dem menschlichen Verstand, in gewisser Weise und im uneigentlichen Sinn sich eine Erkenntnis des göttlichen Wesens zu verschaffen [2]), welche freilich ihre sicherste Gewähr wiederum im Glauben hat. Der hierbei einzuschlagende Weg ist ein mehrfacher [3]).

Was wir an Vollkommenheiten in den geschaffenen Dingen wahrnehmen, das muß sich auch in Gott als ihrer Ursache finden [4]), und zwar im höchsten Maße, in höchster Potenz, da es in ihm keine Unvollkommenheit und keinen Defekt geben kann [5]).

Auf dem bezeichneten Wege (per causam, causative) erkennen wir die göttliche Allmacht, Güte, Liebe u. s. w. [6]).

Weiterhin stehen uns Analogien, Gleichnisse zu Gebote. Wir vermögen Gott zu denken oder vorzustellen per similitudinem, similitudinarie, unter dem Bilde des Lichtes, der Quelle u. s. w. [7]).

---

[1]) Reg. 36, 638 B: Omnis enim demonstratio aut est ad sensum aut ad intellectum. Deus autem nec sensu, quia incorporeus, nec intellectu, quia forma caret, comprehendi potest . . . cum in deo nulla forma sit, proprie intellectu capi non potest. Vgl. A. f. I, 16, 17, 601 B ff.; Cod. Lilienf. 144, fol. 118 r b, Reg. 11: Divina enim essentia diffiniri non potest.

[2]) A. f. I, 20, 602 D: Cum ergo ratiocinandi causa de deo nomina nominibus copulamus, nihil, quod non sit eius essentia, praedicamus, et sic transsumptis nominibus de deo, quod credimus, licet improprie balbutimus (die Korrektur siehe bei Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 169). Vgl. ebd. I, 17, 601 C; Anticl. 531 C; Reg. 20, 630 D: omne nomen, quod de deo dicitur, improprie dicitur.

[3]) Reg. 21, 631 A: Omne nomen deo conveniens convenit ei vel causative, vel similitudinarie, vel adiunctive (statt adiective), vel negative.

[4]) A. f. I, 19, 602 B: Quae in rerum creatione et dispositione commendabilia contemplamur, per effectum et causam attribuuntur Creatori. Vgl. Reg. 21, 631 A; 33, 637 B.

[5]) A. f. II, 1, 605 B: Ergo nulla est impotentia in eo (über impotentia, das auch in anderen Handschriften steht, siehe Baeumker, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VI, S. 170), ergo nullus defectus; ebd. I, 3, 605 C: Ergo charitas et quaelibet virtus summa est in eo. Vgl. Reg. 33, 637 B. Siehe Thomas, S. theol. I, q. 13, a. 1, ad c.

[6]) A. f. I, 19, 602 B ff.

[7]) A. f. I, 19, 602 B: Porro etiam notis similitudinibus dicitur lux, fons, oriens, lumen, vita, videns, currens (bezüglich des letztern siehe Baeum-

Als eine dritte Erkenntnisart verzeichnet der Scholastiker die ratio adiuncti, vermöge welcher wir wir die göttlichen Affekte erschließen. Wir erkennen den Zorn Gottes aus den göttlichen Strafen, insofern mit der Strafe stets ein Zürnen verbunden ist [1]).

Eine vierte Erkenntnisweise ist endlich der Weg der Negation. Indem wir nicht bloß jeden Defekt und jede Privation, sondern auch jede Form und jede Materie von Gott ausschließen, wird das göttliche Wesen von allen übrigen Dingen losgelöst und in eben dieser Loslösung von dem Intellekt erfaßt [2]). Viel eher vermögen wir zu sagen, was Gott nicht ist, als was er ist [3]). Nur die negativen Urteile gelten von Gott im wahren und eigentlichen Sinne, insofern sie jedes Inhärenzverhältnis negieren, während die Affirmationen, auf die Gottheit angewendet, ihren eigentlichen und wahren Sinn verlieren [4]). Sie bezeichnen nicht mehr, wie bei den natürlichen Dingen, eine Zusammensetzung von Subjekt und Eigenschaft oder das Inhärieren der letzteren an ersteren [5]), nichts Contingentes, sondern die absolut

ker, a. a. O., S. 169; auch weitere Codices fügen currens hinzu. Zum Gedanken vgl. Scotus Eriugena de div. nat. I, n. 12; Migne 122, 452 C). Vgl. Reg. 21, 631 A, de pl. n. 451 D ff., Anticl. 534 C ff.

[1]) Reg. 21, 631 B: quaedam ratione adiuncti, ut irasci, poenitere. Irasci attribuitur deo ratione adiuncti, ratione videlicet punitionis; punitio enim solet adiungi irae.

[2]) Reg. 36, 638 B ff: sed per solam formae alterius remotionem quasi intelligendo ab aliis separatur et separando intelligitur. Unde Boëthius in libro de duplici natura et una persona Iesu Christi ait (c. 2, ed. Peiper, S. 189): Deus et materia (nach Cod. Lilienf. 144) integro perfectoque intellectu capi non possunt, sed aliquo tamen modo caeterarum rerum (nach derselben Handschrift) privatione capiuntur. Dist. 871 B: Similiter divina forma, quamvis tantum intelligatur per materiae remotionem, tamen quoquo modo (nach Cod. Monac. 7998, fol. 77 v) intellectu capitur. Vgl. Gilbert (Boëthii opp., S. 1226).

[3]) Reg. 36, 638 B: potius enim quid non sit quam quid sit intelligimus. Thomas, der den gleichen Gedanken (S. theol. I, q. 3) wiederholt, schöpft ihn aus Johannes Damascenus de fide orthodoxa I, 4 (S. theol. I, q. 2, a. 2, ad 2).

[4]) Reg. 18, 630 A ff.: Omnes affirmationes de deo dictae incompactae, negationes vero verae. Der Satz ist aus Pseudo-Dionysius de caelesti Ierarchia c. 2 genommen (ed. Floss bei Migne 122, 1041 C: Si igitur depulsiones (ed. Colon. 1556: negationes) verae, intentiones (ed. Colon.: affirmationes) vero incompactae). Vgl. Thomas, S. theol. I, q. 13, a. 12, ad 1.

[5]) Ebd. 630 B: Incompacta vero sive incomposita dicitur affirmatio,

einfache, eigenschafts- und formlose göttliche Wesenheit, das esse purum vel necessarium [1]). Die zehn Kategorien der Logik reduzieren sich gemäß einer augustinischen Regel auf zwei, nämlich auf das praedicamentum quid, die Kategorien der Substanz, der Qualität und Quantität umfassend, welche sämtlich die göttliche Wesenheit prädizieren, und auf das praedicamentum ad quid, welchem die übrigen lediglich ein Verhältnis Gottes zu den Dingen bezeichnenden Kategorien sich unterordnen lassen [2]).

Damit haben wir die Grundgedanken dargelegt, die Alanus bezüglich der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens auf neuplatonisch-boëthianischer Basis entwickelt hat. Sie bilden den Maßstab, an welchem bis ins kleinste Detail in einer Reihe von Regeln die wichtigsten grammatischen Gebilde, die Nomina [3]), Pronomina [4]), die Verba und ihre tempora [5]), die Adverbien [6]), Präpositionen und Conjunctionen [7]), rücksichtlich ihrer Anwendbarkeit auf Gott und die Trinität [8]) untersucht und geprüft werden, ein auch von den andern Schola-

---

cum non significat compositionem, quam significare videtur, ut cum dicitur: deus iustus; non enim ibi significatur compositio iustitiae ad deum, non enim componitur vel inhaeret. Vgl. Reg. 17, 629 D ff.

[1]) Reg. 9, 628 A: quicunque terminus in naturalibus praedicat inhaerentiam, de deo praedicat essentiam; Reg. 12, 629 B: Unde nulla propositio theologica de inesse est vel de contingenti, sed de puro esse vel de necessario. Vgl. A. f. I, 20, 602 D ff. und Reg. 8—12, welche sämtlich Boëthius de trinitate und seinem liber de hebdomadibus entlehnt sind. Die genaueren Belege siehe oben S. 30, Anm. 2.

[2]) Reg. 22, 631 C: omnes enim termini trium praedicamentorum naturalium, substantiae, vel qualitatis, vel quantitatis, de deo dicti de ipso praedicant divinam usiam et eis ostenditur deus esse quid; terminus vero caeterorum praedicamentorum ostenditur esse ad aliquid. Haec regula consonat illi, quae ponitur ab Augustino in hunc modum: Omnis terminus de deo dictus aut de eo dicitur secundum substantiam aut relative. Et sic decem praedicamenta naturalia ad duo theologica, ad praedicamentum quid et ad praedicamentum ad quid, reducuntur. Die augustinische Stelle lautet (de trin. V, c. 8, n. 9, t. 8, Migne 42, 916 ff.): quidquid ad se dicitur praestantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici, quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative.

[3]) Reg. 23—35. — [4]) Reg. 36. — [5]) Reg. 37—40. — [6]) Reg. 41—44. [7]) Reg. 45—47. — [8]) Reg. 48—53.

stikern des 12. Jahrhunderts geübtes Verfahren [1], das in Boëthius de trinitate [2] seinen Ursprung hat.

4. Wesen und Eigenschaften Gottes.

Lehnt sich Alanus in der Lehre von der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens an Pseudo-Dionysius und Boëthius an, so ist es vor allem der letztere Autor, auf welchen der Scholastiker die Construktion des Gottesbegriffes stützt unter starker Betonung eines neupythagoreisch-neuplatonischen Elementes, das er mit Thierry von Chartres [3] und Dominicus Gundisalvi [4] gemeinsam hat.

Im Mittelpunkt seiner Betrachtungen über das Wesen Gottes steht, wie bei den beiden zuletzt genannten Männern, der Begriff der Monas, der Unitas, des absolut einfachen Wesens [5]. Von vier verschiedenen Seiten weiß unser Magister diese oberste Einheit zu beleuchten [6]. Gott ist unitas ratione sim-

---

[1] Auch Thomas von Aquin nimmt später über denselben Gegenstand eine Quaestio mit 12 art. in seine Summa auf (S. theol. I, q. 13).

[2] In c. 4 u. 5 wird die Übertragung der Kategorien auf die Gottheit untersucht.

[3] Siehe über ihn oben S. 8, Anm. 3, S. 112, Anm. 2.

[4] P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, in „Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters“ herausgeg. v. Baeumker, B. I, H. 1. Der Traktat de unitate beruht im Wesentlichen auf Entlehnungen aus Boëthius und aus Avencebrol's Fons vitae.

[5] Reg. 1, 623 A: Monas est, qua quaelibet res est una. Diesen Satz, den Alanus an die Spitze seiner Regeln stellt, kennt er wohl aus dem eben besprochenen liber Gundisalvi's, den er an anderen, später (siehe unten S. 134, Anm. 2) zu erwähnenden Stellen unter dem Namen des Boëthius zu citieren scheint. Im liber de unitate (ed. Correns, a. a. O., S. 3) lautet das Diktum: Unitas est, qua unaquaeque res dicitur esse una. Vgl. dazu Boëthius, Consol. III, 11, ed. Peiper, S. 78, v. 26 ff. — Auch Pseudo-Dionysius bot für die Subsumierung der Gottheit unter den Begriff der Unitas oder Monas mannigfache Anhaltspunkte, so de div. nom. c. 1 (ed. Floss bei Migne 122, 1113 C): unitas unifica omnis unitatis . . . . 1115 A: ut monadem quidem et unum propter simplicitatem et unitatem supernaturalis impartibilitatis, ex qua ut unifica virtute unimur. Bezüglich des Thierry von Chartres vgl. Hauréau, Notices et extraits, T. I, Paris 1890, S. 63 ff.

[6] Reg. 2, 624 A: Quare vere deus est unus sive unitas ratione simplicitatis, ratione immutabilitatis, ratione exclusionis, ratione similitudinis.

plicitatis. Sein Wesen schließt nicht bloß physische, körperliche Teile aus, sondern auch jede metaphysische Teilbarkeit, wie die Zusammensetzung mit Proprietäten, die den Geistern eignet [1]), oder die Vielheit von Wirkungsweisen, welche den Proprietäten zukommt [2]). Die göttliche Monas besitzt weder die aptitudo componendi, noch compositi, d. h. sie geht weder als Form (Proprietät), noch als Materie in irgend welche Verbindung ein [3]). Gott ist ferner unitas ratione immutabilitatis und ratione exclusionis, ein völlig unveränderliches und der Zahl nach einziges Wesen [4]). Er ist endlich unitas ratione similitudinis wegen seiner mannigfachen Beziehungen zur Einzahl. Wie die letztere unteilbar, einfach, von keiner andern Zahl abhängig, vielmehr der Ursprung aller Mehrheit ist, aus sich die Einheit erzeugt und die Gleichheit [5]), so ist auch Gott unteilbar, einfach, von keinem andern Wesen abhängig, vielmehr der Grund aller übrigen und aller Vielheit. Er erzeugt ein zweites Ich, den Sohn, und ein völlig gleiches Wesen, den hl. Geist [6]).

---

[1]) Reg. 1, 623 B; Reg. 5, 626 B: Omnis autem talis compositio relegatur a deo. Nec enim compactus est ex partibus, ut corpus, nec compositus ratione proprietatum, ut spiritus.

[2]) Reg. 1, 623 B: quaelibet enim proprietas . . . . habet tamen pluralitatem effectuum; ebd. 623 C: (deus) non est diversus effectibus variis, quia non est causa formalis.

[3]) Reg. 5, 626 B: nec aptitudine componendi, ut proprietas aliqua, nec aptitudine compositi, ut primordialis materia. A. f. I, 10, 600 A ff.: Causa suprema neque componitur alicui, neque ipsam aliqua componunt.

[4]) Reg. 1, 623 C.

[5]) Reg. 1, 623 C ff.: Dicitur etiam unus ratione similitudinis, quia multiplicem habet cum unitate similitudinem. Unitas a nullo descendit, omnis pluralitas ab unitate defluit; unitas de se gignit unitatem, de se profert aequalitatem. C. H. III, 4, 405 B ff.: Unde cum in arithmetica dicatur, quod sola unitas indivisibilis simplex est origo omnis pluralitatis (das Citat aus Boëthius ist aus mehreren Stellen zusammengezogen: de arithmetica I, 7, 9, 10, ed. Friedlein, S. 16, v. 23 ff., 17, v. 11 ff., 23, v. 8), ad res subsistentes istud videtur referendum. Sed in creaturis nullum subsistens (nach Cod. Bernensis 335) invenitur actu et natura simplex et indivisibile, quod non sit aliqua specie compositionis compositum. Ergo in alio existente oportet nos invenire illam ineffabilem simplicitatem; restat ergo et hanc esse in creatore.

[6]) C. H. III, 4, 405 C: Quia sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas, quae divisibilis est, ita a creatore invariabili omne procedit

Aus dem Begriff der Monas oder Unitas fließen nun die weiteren Bestimmungen des göttlichen Wesens, wobei der Einfluß des Boethius sich stark bemerklich macht.

Als dem absolut einfachen Wesen kommt Gott allein wahrhaft Existenz zu. Er ist das schlechthin und unveränderlich Seiende [1]), das esse purum vel necessarium [2]), das Sein selbst, das voraussetzungslose Sein, das an keinem andern mehr participiert [3]), das Princip seines eigenen Wesens [4]). Alles, was in ihm ist oder von ihm ausgesagt werden kann, ist und bezeichnet ein und dasselbe identische Sein. Wesenheit und Eigenschaften [5]), Essenz und Existenz fallen in eines zusammen [6]).

In weiterer Folge hängen mit dem Begriff des absolut einfachen Wesens die Modifikationen zusammen, welche die Termini forma und substantia in ihrer Anwendung auf Gott erfahren. Nach dem Beispiel Gilbert's [7]), Abaelard's [8]), Thierry's von Chartres [9]) nennt auch Alanus in Anknüpfung an Boëthius

---

variabile. Reg. 1, 623 D: Sic deus a nullo, quidlibet ab ipso; sic de se gignit alterum i. e. filium, de se profert aequalem sibi i. e. spiritum sanctum; vgl. oben S. 112.

[1]) Reg. 2, 623 A: ergo sola monas est, i. e. solus deus vere existit, i. e. simpliciter et immutabiliter ens. Vgl. Abaelard (introd. ad theol. II, 10: Migne 178, 1060 C); Petrus Lombardus (Sent. I, d. 3, n. 3; Migne 192, 529).

[2]) Reg. 12, 629 B. Siehe S. 123, Anm. 1.

[3]) Reg. 15, 629 C: Eius, quod est esse, nullum est esse. Dei . . ., qui est omnium esse . . ., nullum est esse, quia nullo participat ut sit.

[4]) C. H. III, 2, 402 B: si hoc esset, deus simplex non esset, et sic non esset suae essentiae principium.

[5]) Reg. 8, 9, 10, welche alle aus Boëthius de trinitate fließen. Siehe oben S. 123, Anm. 1 und S. 30, Anm. 2.

[6]) Reg. 11, 628 D: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. (Aus Boëthius liber de hebdomadibus, ed. Peiper, S. 169).

[7]) Boëthii opp., S. 1138: Nam essentia dei . . . prima forma dicitur. . . . . Similiter formarum alia nullius materiae et ideo simplex, ut opificis essentia, qua ipse vere est.

[8]) Siehe Deutsch, Peter Abaelard, S. 198.

[9]) Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 402: Unitas igitur singulis rebus forma essendi est. Vgl. Notices et extraits, a. a. O., S. 63.

de trinitate [1]) die Gottheit forma [2]). Sie ist jedoch nicht Form im gewöhnlichen Sinne der Proprietät, die ihrem Wesen nach an einem Subjekte haftet, sie ist vielmehr eine von jedem Subjekt losgelöste, völlig immaterielle Form [3]), die absolute Form (forma informis, forma formalissima, forma formarum), die keine andere mehr über sich hat, die durch nichts informiert wird, selbst aber alles informiert, allem das Sein giebt [4]).

Gott ist Substanz, erste Substanz, Substanz der Substanzen [5]), aber nicht in der herkömmlichen Weise das Wort verstanden als Träger von Eigenschaften oder Proprietäten, sondern wegen der Einfachheit seines Wesens eine accidenz- und prädikatslose Substanz, durch die alles subsistiert [6]).

Aus der Voraussetzung der absoluten Einfachheit Gottes ergiebt sich ferner eine Reihe seiner Eigenschaften. Ist Gottes Wesen einfach und accidenzlos, dann kann es in ihm keinerlei Veränderung geben, kein Werden und Aufhören, keinen Anfang und kein Ende; er muß unveränderlich und ewig sein [7]), oder, wie der Scholastiker unter Anspielung auf die Apokalypse sich ausdrückt: die Monas ist ohne Alpha und Omega [8]), und, wahrscheinlich aus dem liber Hermetis schöpfend: Gott ist sphaera intelligibilis, anfangs- und endlos, gleichsam eine geistige, in-

---

[1]) C. 2, ed. Peiper, S. 152 ff.: Consol. V, 4, S. 134 Peiper.

[2]) Reg. 13, 629 B: Solum simplex est forma absque materiali subiecto; Dist. 871 A: divina forma.

[3]) Ebd.: Sed non est talis forma, ut subiecto inhaereat, sed potius est absque omni subiecto i. e. abstracta.

[4]) Reg. 14, 16, 629 C ff.; 63, 651 C. Bezüglich des Ausdrucks informis ist Scotus Eriugena (de div. nat. II, n. 1; Migne 122, 525 A) zu vergleichen: quae superat omnem formam et speciem, dum sit formarum et specierum omnium informe principium.

[5]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia dicitur usia, quae est substantia substantiarum. Der Sitte der Zeit gemäß und unter Nachwirkung von Augustinus, Boëthius, Pseudo-Dionysius, Scotus Eriugena nennt Alanus häufig die göttliche Substanz oder Wesenheit usia, superessentialis usia (de pl. n. 478 C, 481 C; Reg. 8, 23, 36, 63; Dist. 960 B, 988 B).

[6]) Reg. 13, 629 B: Solum simplex est . . . substantia absque formali praedicato . . . . ., non quia substet proprietati, sed quia omnia subsistunt per ipsam. Unde sequitur absque formali praedicato, quia nullum formale praedicatum de ipso praedicatur. Vgl. Reg. 5, 626 B; A. f. I, 13, 600 D; I, 16, 601 C.

[7]) A. f. I, 14, 15, 601 A.

[8]) Reg. 5, 625 C ff.: Sola monas est . . . . sine alpha et omega.

telligible Kugel [1]). Seiner Einfachheit wegen ist er jedem Maße unzugänglich, unmeßbar, durch keine Zeit, keinen Ort, keinen Verstand erfaßbar, und weil er vom Intellekt wegen seiner gänzlichen Formlosigkeit nicht erkannt werden kann, unaussprechlich, unnennbar [2]).

Wurden die bisherigen Merkmale des Gottesbegriffes aus der Einfachheit des göttlichen Wesens deduziert, so schlägt Alanus einen andern Weg ein beim Erweis der göttlichen Allmacht. Hier recurriert er auf die göttliche Ursächlichkeit. Alles wirklich Geschaffene und alles, was geschaffen werden kann, ist entweder Subjekt oder Proprietät oder das Compositum beider, Substanz. In jedem Falle wird eine Ursache gefordert, welche das Sein jener bedingt. Diese Ursache selbst aber setzt eine höchste und oberste Ursache, welche Gott ist, voraus. So hängt alles Geschöpfliche von der göttlichen Kausalität ab; Gott muß alles machen können. Seine Macht ist in Ansehung des Gegenstandes, wie nicht minder — das ergiebt sich aus einer ähnlichen Argumentation — nach Zeit und Ort unbeschränkt [3]).

Eine Grenze für das göttliche Wirken bilden nur jene Akte, welche, wie Sündigen, eine Unvollkommenheit involvieren [4]) oder einen Widerspruch mit seinem Wesen und seinen Eigenschaften in sich schließen [5]). In letzterer Hinsicht ist es z. B. Gott unmöglich, zu machen, daß er nicht gut sei [6]); es liegt ferner nicht in seiner Macht, das Gesetz des Widerspruchs aufzu-

---

[1]) Reg. 7, 627 A: Deus est sphaera intelligibilis . . . . ex eo enim, quod principio caret et fine, deus sphaera dicitur . . . . sed non est sphaera corporalis, imo intelligibilis. Siehe über die Quelle dieses Satzes oben S. 118 ff. Schon Remigius von Auxerre bezeichnete in seinem Kommentar zu Martianus Capella und im Anschluß an letztern die Gottheit, insofern sie das Bild der sinnlichen Welt in ihrem Geiste trägt, mit dem Terminus sphaera. Vgl. Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 205): Per sphaeram vult intelligi mundum invisibilem, qui in mente dei latebat.

[2]) A. f. I, 16, 601 A: Deus est immensus, incomprehensibilis, ineffabilis, innominabilis.

[3]) A. f. I, 18, 601 D ff.

[4]) Reg. 54, 647 B: Ille solus vere omnipotens est, qui potest omnia, quae posse est aliquid posse.

[5]) Reg. 55, 647 D.

[6]) Reg. 58, 648 C: hoc enim non potest facere deus, ut non sit bonus; hoc enim esset divinae maiestati derogare. Vgl. Reg. 66, 652 D.

heben, daß z. B. etwas sei und nicht sei[1]); er kann das thatsächlich Geschehene nicht ungeschehen machen[2]), weil er sonst mit sich selbst uneins würde, sich selbst widersprechen müßte.

Durch Folgerungen aus der Allmacht gelangt Alanus zur Allgegenwart und Vollkommenheit Gottes. Wirkt nämlich seine Macht an jedem Orte, so muß er auch überall gegenwärtig sein, freilich nicht localiter, weil durch keinen Ort faßbar, wohl aber seiner Wesenheit nach, mit welcher ja sein Wirken zusammenfällt[3]). — Ist Gott allmächtig, so kann es in ihm keine Impotenz, keinen Defekt und weiterhin keinen defectus boni, kein Übel und nichts Böses geben[4]).

Mit dem göttlichen Machtwirken hängen auch die knappen Bemerkungen bezüglich des Wunders zusammen. Zum Wunderbegriff gehört ein doppeltes, die göttliche Ursächlichkeit und das Moment des Ungewohnten von Seite des Geschehnisses. Das Wunder ist demnach kein ursacheloses Geschehen, sondern nur die ausschließliche Wirkung der göttlichen Kausalität. Kann Gott, wie wir sahen, die in den Forderungen seines Wesens und des darin gegründeten Widerspruchsgesetzes liegenden Schranken nicht überschreiten, so vermag er dagegen sehr wohl, als causa superior über die in der Natur wirksamen Ursachen hinausreichend[5]), die Naturgesetze und deren Notwendigkeit zu sistieren[6]), indem er durch sein positives Eingreifen Wirkungen hervorbringt einerseits ohne jegliche Beihilfe, andererseits aber auch

---

[1]) Reg. 58, 648 D: tamen id non potest, ut . . . . cum sit album, sit nigrum, cum sit, non sit . . . . deus sua auctoritate faceret, ut non esset, quod sua auctoritate fecerat, ut (statt quod) esset. Igitur sibi ipsi discors esset, quod est impossibile.

[2]) Ebd. 648 D: non potest de corrupta facere virginem. Reg. 60, 650 B: deus autem non posset facere, quod mundus non fuisset; hoc enim esset contra suam potentiam . . . . sibi dissidens esset.

[3]) A. f. I, 22, 603 A: Deus essentialiter est ubique et nusquam localiter.

[4]) A. f. II, 1, 605 B.

[5]) Reg. 56, 647 D: Potest enim multa, quae sunt impossibilia secundum inferiorem causam vel secundum naturam; sunt tamen possibilia secundum superiorem causam.

[6]) Reg. 67, 654 A: Necessitati superioris causae cedit necessitas inferioris causae. Potest enim superior causa regulae naturae derogare.

ohne jedes hindernde Dazwischentreten einer causa inferior [1]). Das Ereignis selbst aber muß den Eindruck des Ungewöhnlichen, des über den gewohnheitsmäßigen Gang des Geschehens Hinausfallenden machen. So wird, weil das letztere Merkmal fehlt, die Erschaffung der Seelen, obgleich sie nur durch Gott geschehen kann, nicht als ein Wunder, sondern als etwas Naturgemäßes angesehen [2]), wie auch eine Totenerweckung kein Wunder mehr wäre, wenn sich der Vorgang alltäglich abspielen würde [3]).

In aller Kürze und ohne auf die tiefer liegenden Schwierigkeiten einzugehen, äußert sich Alanus über das göttliche Wissen und das damit verbundene Problem seiner Vereinbarkeit mit dem freien Willen des Menschen. Wie es bei der göttlichen Substanz kein Mehr und kein Minder, keine Veränderung giebt [4]), so auch nicht beim göttlichen Wissen sowohl hinsichtlich des Willensaktes, als auch in Ansehung der gewußten Gegenstände [5]), da alles, das Mögliche und Unmögliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, dem unendlichen göttlichen Wissen unterliegt [6]). Es ist ferner irrtumslos [7]). Das Wort des Aristoteles, daß dem Wissen kein Irrtum beigemischt sein könne, gilt vor allem von der göttlichen Weisheit [8]).

---

[1]) Reg. 66, 652 D ff.: quod ita sit auctoritate superioris causae et non ministerio inferioris causae, quod inferior causa impedire non possit, ut virginem parere . . . . ita factum est dei auctoritate, quod inferior causa ad hoc efficaciter operari non potuit nec impedire.

[2]) Reg. 67, 648 A: Dicitur etiam possibile secundum naturam, quod quamvis non fiat secundum inferiores causas, tamen in consuetudine est ut fiat, ut animam creari. Animam ergo creari secundum naturam dicitur, quia fieri solet, consuetudo autem altera natura dicitur. Die Stelle ist fast wörtlich von Garnerius von Rochefort, Isag. theophan. symbol. I, 7, cod. Troyes 455, fol. 7r in eine im Übrigen aus Petrus Pictav. Sent. I, 8 und Petrus Lomb. Sent. I, d. 43 entlehnte Ausführung herübergenommen.

[3]) Ebd.

[4]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia non recipit maius vel minus.

[5]) Ebd. 651 D: Similiter dei sapientia vel scientia non recipit magis vel minus. Sed notandum, quod scientia aliquando dicitur divina usia . . . Scientia etiam dicitur scita.

[6]) Ebd. 652 A ff.: quia infinita est eius scientia et infinita subiacent eius scientiae. Item omnia possibilia et impossibilia in notitia dei sunt, et ita omnia scientiae eius subiecta sunt . . . . Cum ergo dicitur: „Quod semel scit deus, semper scit", intelligendum est, fuisse, vel esse, vel futurum esse . . . ., et sic de quocunque habet scientiam semel et semper.

[7]) Reg. 64, 652 B: Divina providentia falli non potest.

[8]) Ebd.: Si enim, ut dixit Aristoteles, omnis scientia impermixta

Aus dieser Irrtumslosigkeit folgt das notwendige Eintreffen dessen, was Gott vorausgewußt hat [1]). Das göttliche Vorherwissen übt aber keinen nötigenden, kausalen Einfluß auf das Eintreten der Handlung aus, sodaß es die Freiheit des menschlichen Willens beeinträchtigen würde [2]). Dieser letztere ist und bleibt die wahre Ursache für die Handlung, während die göttliche Providenz als causa sine qua non, als bloße Begleitursache erscheint [3]). Es besteht also keine necessitas consequentis, keine kausale Notwendigkeit der Handlung selbst, die Sache des freien Willens ist, sondern nur eine necessitas consequendi [4]), eine Notwendigkeit der logischen Folge, welche in der Unfehlbarkeit des Wissens wurzelt, insofern eine Handlung, deren an sich freies, thatsächliches Eintreten unfehlbar vorhergewußt wird, logisch notwendig auch eintreten muß [5]).

5. Verhältnis Gottes zur Welt.

Nach den Erörterungen über das Wesen Gottes und seine wichtigsten Bestimmungen erübrigt noch die Darstellung eines letzten Punktes der philosophischen Gotteslehre, nämlich des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Wie Thierry von Chartres [6]) und Wilhelm von Conches [7]), so faßt auch Alanus de Insulis die Gottheit in ihrem

---

est falsitati, multo magis sapientia dei. Vgl. Analytica post. II, 19 geg. Schluß.

[1]) Ebd.: et ita impossibile est non evenire, quod deus praevidit.

[2]) Ebd.: non quod dei providentia eventui inferat necessitatem et ita auferat liberi arbitrii libertatem.

[3]) Ebd. 652 C: non quod divina providentia sit causa eventum attingens, sed causa comitans causam sine qua non. Vgl. Petrus Lomb. Sent. I, d. 38, n. 4.

[4]) Reg. 65, 652 C: Necessarium est evenire, quod deus praevidit, necessitate consequendi, non consequentis.

[5]) Ebd.: Non enim necessarium est illud, quod praevisum est, evenire, sed hoc totum necessarium est, ut eveniat, quod praevisum fuerit, ut sit necessitas consequentiae, non partis hypotheticae (nach Cod. Lilienf. 144, der aber ypothenee schreibt), sicut hoc totum est necessarium, Socratem moveri, si currit; non tamen necessarium est, Socratem moveri vel currere.

[6]) Hauréau, Notices et extraits, I, S. 52: Mundanae igitur subsistentiae causae sunt quattuor: efficiens, ut deus; formalis, ut dei sapientia; finalis, ut eiusdem benignitas.

[7]) Kommentar zum Timaeus (Cousin, Fragments de philosophie, Paris 1856, S. 308; Migne 172, 251/252): Hoc convenit divinae essentiae . . . Haec efficiens causa mundi, ipsa enim est omnium creatrix. Hoc idem con-

Verhältnis zur Welt unter dem Gesichtspunkt einer dreifachen Kausalität auf. Er bestimmt sie als causa efficiens, causa formalis und causa finalis der Weltdinge[1]).

a. Gott als causa efficiens.

Die Beweise für das Dasein Gottes führten zu einer causa suprema, zur causa causarum[2]). Diese einzige und höchste Kausalität aller Dinge ist causa efficiens, eine außerweltliche, transscendente Ursache[3]). Mit Nachdruck weist der Scholastiker jeden Immanenzgedanken zurück und er lehnt es ab, in pantheistischer Weise Gott als causa formalis, nach Art der in den Dingen wirksamen Formalursachen, in die Geschöpfe zu verlegen[4]).

Das göttliche Wirken wird genauerhin als ein Schaffen[5]), Gott als absolute Kausalität bestimmt, die außer sich keine Ursache hat, wenn sie die Weltdinge wirkt. Ohne eines Instrumentes, eines äußeren Anstoßes, einer Belehrung, eines materiellen Substrates, einer Form, eines Ursamens zu bedürfen[6]), hat er frei von jedem Bedürfnis durch einen freien Willensakt[7])

---

venit divinae sapientiae . . . Haec formalis causa mundi est, quia iuxta eam creatione mundum formavit . . . Idem convenit divinae bonitati . . . Illa est finalis causa mundi, quia sola bonitate . . . omnia creavit.

[1]) Anticl. 535 A:
Efficiens causa, dum rem producis ad esse;
Formalis, dum pingis eam; finalis, in esse
Dum rem conservans certo sub fine coarctas.

[2]) Reg. 63, 651 C.

[3]) C. H. I, 5, 311 B: cum deus sit summus artifex omnium rerum et efficiens causa. Vgl. Reg. 41, 640 B.

[4]) Ebd. 311 C: Cum ergo deus non sit causa formalis, sed efficiens, quamvis ipse sit immutabilis, non ideo res immutabiles. Reg. 1, 623 C: non est diversus effectibus variis, quia non est causa formalis. Siehe oben S. 68.

[5]) A. f. II, 4, 606 A: Sed aliud ab eo non potest esse, nisi per eius creationem; vgl. Dist. 754 D: Creare proprie ex nihilo aliquid facere . . . ., unde potest dici deus creator, opus eius creatio.

[6]) Anticl. 496 A:
Qualiter ex nihilo, sine forma, semine, causa,
Materia, motu, sensu, ductore, magistro.
Die ed. Wright (c. 9, S. 286) liest satt „magistro“ „ministro“.

[7]) De pl. n. 453 B: non exterioris instrumenti laborante suffragio, non materiae praeiacentis auxilio, non indigentiae stimulantis flagitio, sed solius arbitrariae voluntatis imperio mundialis regiae admirabilem speciem fabricavit deus.

alles, Materie und Form, die Subjekte der Propietäten und die Proprietäten der Subjekte [1]), den ganzen Wunderbau der Welt aus nichts hervorgebracht. Ihm allein als dem unerschaffenen Wesen [2]) eignet die ausschließliche Prärogative des creare [3]), alles geschöpfliche, alles Natur-Wirken, ist nur ein procreare, ein Machen aus etwas, stets an eine Materie gebunden [4]).

Je nachdem mit dem biblischen Schöpfungsgedanken philosophische Theorien verschmelzen, wird die schöpferische Ursache und ihre Thätigkeit mit verschiedenen Termini bezeichnet.

Mit dem platonischen Demiurgen identificiert wird der Schöpfer zum Weltbaumeister, zum Weltarchitekten, zum genialsten aller Künstler [5]), sein Thun ein eminent künstlerisches, ein Copieren, ein Nachbilden der mit dem göttlichen Wesen identischen Ideenwelt, ein Einprägen nach Art eines Siegels, ein Bekleiden mit dem Gewande der Form [6]), sein Schöpfungswerk der Höhepunkt alles Kunstschaffens [7]).

In Anlehnung an Boëthius erscheint die schöpferische Ursache als die absolute Form, welche alles informiert, allem das Sein giebt, aus welcher alles Sein stammt, alles das Sein empfängt [8]). Sie ist ferner auf die Autorität derselben Quelle hin der unbewegte Beweger, welcher alle Bewegung spendet, von welchem alle Veränderung und alles Veränderliche ausgeht [9]).

Endlich in Verwertung eines neupythagoreischen Gedan-

---

[1]) Siehe oben S. 71.

[2]) C. H. I, 8, 315 C: necessarium etenim est, quod illud, quod creat, increatum sit . . . .; si creatum esset, creaturarum occurreret infinitas.

[3]) A. f. I, 23, 603 B: Cum enim nullam creaturam aliam posse creare noscamus et cuiuslibet facturae causam superiorem esse nobis ratio dictet.

[4]) Siehe oben S. 77.

[5]) De pl. n. 453 B: tamquam mundi elegans architectus (der Ausdruck stammt wohl aus Apulejus, de dogm. Plat. I, 11, ed. Goldbacher, S. 73, v. 11: architectum huius divini orbis) . . . . artifex artificiosus. C. H. I, 5, 311 B: summus artifex.

[6]) Siehe oben S. 73.

[7]) De pl. n. 453 B: stupendi artificii . . . admirandi operis opifex.

[8]) Reg. 14, 629 C: Omne esse ex forma est (Boëthius de trin. 2, ed. Peiper, S. 152, v. 20). Cum deus forma dicatur, quia omnia informat et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur. Siehe oben S. 126 f.

[9]) Vgl. oben S. 109.

kens wird sie als Monas, als Unitas bezeichnet, von welcher jede geschaffene Einheit kommt[1]), welche Grund der Dinge ist, insofern sie dieselben vermittelst der unitas oder Einzahl als Einheiten schafft. Denn alles, was ist, existiert nur insofern, als es eines ist durch die Zahl oder unitas[2]), welche stets die

[1]) Reg. 2, 624 A ff.: Nihil enim aliqua specie unitatis est unum, quod non sit unum a summa monade. Es folgt die Aufzählung von sechs verschiedenen Arten der unitas, wie sie in ähnlicher Weise Gundisalvi in seinem liber de unitate (ed. Correns, a. a. O., S. 9) bietet. Allein weder hier, noch in den Dist. (987 B ff. ad v. unum) hat Alanus das genannte Buch benutzt, wie eine Vergleichung der betreffenden Partien beweist, und Correns (a. a. O., S. 29) bezüglich der Stelle aus den Dist. gezeigt hat. Wir werden hier überhaupt nicht an eine einzelne, bestimmte Vorlage zu denken haben, wie Correns will, der als Grund für die Annahme einer solchen ähnlich klingende Ausführungen bei Bernhard von Clairvaux anführt, sondern Alanus stellt von den damals üblichen und ihm bekannt gewordenen Unterscheidungen die ihm am wichtigsten dünkenden zusammen.

[2]) Reg. 2, 624 B: Unde Boëthius: Quidquid est, ideo est, quia unum numero est; vgl. Dist. 877 D: Dicitur unitate, unde sic potest exponi praedicta auctoritas: Deus creavit omnia in numero i. e. in unitate, quia quodlibet unitate unum est, unde Boëthius: Quidquid est (statt quid est), ideo est etc. Dasselbe Diktum kehrt wieder Dist. 987 B: unde Boëthius in libro de sancta trinitate: Quidquid est, etc. Vgl. Johannes Saresb. (Metalog. II, 17: Migne 199, 874 D: ideo, quod omne quod unum est, numero est). — Obgleich zwei sehr alte Codices der Distinctionen (Cod. Monac. 7998, s. XIII in., fol. 80v und Cod. Palat. (Vaticana) 140, s. XIII in., fol. 110v) bei dem Citat ad v. numerus (Dist. 877 D) statt Boëthius Augustinus schreiben, und bei dem letzteren (De moribus Manichaeorum II, 6, n. 8) die in Frage stehende Sentenz wenigstens ihrem Inhalte nach sich auch thatsächlich vorfindet, so ist doch die Urheberschaft des Boëthius unbestreitbar. Freilich ist nicht dessen liber de sancta trinitate die Quelle, wie ein offenbar späterer Zusatz der Distinctionen (987 B) will, sondern des Boëthius Kommentar zur Isagoge Porphyr's (Boëthii opp., S. 54, in Porphyr. a se translat.: Omne enim quod est, idcirco est, quia unum est). Eine andere Frage ist allerdings die, ob Alanus direkt aus dem boëthianischen Kommentar geschöpft hat, oder ob er das Citat aus dem auch unter dem Namen des Boëthius gehenden liber de unitate Gundisalvi's (S. 3, Z. 8—9 ed. Correns) nimmt, wie Correns (a. a. O., S. 17 ff.) meint. Es bleibt wenigstens die letztere Möglichkeit offen, um so mehr, als die wörtliche Formulierung bei dem Insulenser bis ins Einzelnste genau mit der Gundisalvi'schen Fassung übereinstimmt — denn das bei Correns S. 3, Z. 9 fehlende numero ist nach S. 51 aus den Handschriften DEF einzusetzen —, und überdies Alanus dem gleichen Buche noch einen andern, nur einige Zeilen vorher stehenden Satz: Monas est, qua quaelibet res est una (siehe oben S. 124) entnommen zu haben scheint. Daß der liber Gundisalvi's Boëthius zugeschrieben wurde, erklärt sich aufs leichteste durch die Entlehnungen aus der Consolatio und aus de trinitate. Freilich ist von dem, was Correns als boëthianisches Gut anführt, einiges zu streichen, da, wie übrigens Correns S. 22 zum Teil selbst hervorhebt, p. 4, Z. 14—17 (vgl. Correns,

Proprietäten der Dinge begleitet [1]).

Wir haben bereits betont, daß Alanus die Gottheit nicht als Formalursache in die Dinge eingehen läßt, sondern als transscendentes Weltprincip faßt. Diesen Standpunkt bekundet er auch, wenn er die an sich pantheistisch deutbaren, in Pseudo-Dionysius [2]) und Scotus Eriugena [3]) wurzelnden Wendungen: omnia in deo et deus in omnibus et omnia esse sämtlich im Sinne eines kausalen Verhältnisses zwischen dem Schöpfer und den Creaturen verstanden wissen will. Die Dinge sind in Gott, wie die Wirkung in der Ursache; Gott in den Dingen, wie die Ursache in der Wirkung, und Gott ist alles per causam, insofern alles durch ihn gemacht existiert [4]). Weiterhin wird nur die Unermeßlichkeit Gottes und sein allumfassendes, allgegenwärtiges Machtwirken bezeichnet, wenn gesagt wird, daß Gott das einzelne unter sich beschließe, alle Orte erfülle, der Ort der Orte sei [5]), jene sphaera intelligibilis, deren Centrum überall, deren Circumferenz nirgends sei. Während bei der materiellen Kugel [6]) das Centrum kaum irgendwo, die Peripherie aber an vielen Orten und veränderlich ist, ist bei der in-

S. 17) vielmehr aus dem Fons vitae Avencebrol's tr. V, c. 32 (ed. Baeumker, S. 316, 21; 317, 10—11) entnommen ist, (wie p. 4, 19—20 aus Fons vitae V, 35, S. 321, 16—17 ed. Baeumker).

[1]) Reg. 125, 684 B: Omnem enim proprietatem unitas comitatur. Vgl. oben S. 24, Anm. 2. Die Funktion der unitas ist hiernach bei Alanus eine ganz andere als bei Gundisalvi, der sie mit der Form selbst identifiziert, und der Einfluß des letztern auf unsern Magister bleibt somit nur ein höchst beschränkter. Alanus folgt, wie wir schon oben gezeigt haben, doch wieder den Spuren Gilbert's.

[2]) De cael. Ierarchia c. 4 (ed. Floss, Migne 122, 1046 C): esse omnium est super esse divinitas; vgl. Thomas, S. theol. I, q. 3, a. 8, ad 1. — De divin. nom. c. 5 (ed. Floss, Migne 122, 1150 B: sed omnia est, ut causalis omnium, et in ipso omnia principia . . . . omnia existentia coambiens et praehabens). Vgl. S. theol. I, q. 4, a. 2, ad c.

[3]) De div. nat. I, 72 (ed. Floss, Migne 122, 517 A): cum in ipso omnia sint, imo cum sit ipse omnia; ebd. 518 A: nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse.

[4]) A. f. I, 21, 603 A; Reg. 41, 640 B; Reg. 15, 629 C.

[5]) Anticl. 532 A:

Nec solum loca cuncta replet, sed singula solus
Infra se claudit quasi meta locusque locorum.

Bezüglich eines ähnlichen Gedankens vgl. Arnobius, adv. gent. I, 31 (Migne 5, 755 B) und Abaelard (bei Deutsch, a. a. O., S. 201).

[6]) Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, S. 416 spricht irrtümlich von einem Kreis.

telligiblen sphaera, bei Gott, die Peripherie nirgends und unveränderlich, ihr Centrum dagegen, die Kreaturen, welche im Vergleich zur Unermeßlichkeit Gottes nur Punkte oder Centra sind, ist überall, insofern Gottes Unermeßlichkeit und seine ordnende Macht alle Geschöpfe unter sich befaßt [1]).

Der Magister statuiert ferner, allen pantheistischen Neigungen entgegen [2]), eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Schöpfer und den Kreaturen, die größer sei als der Unterschied zwischen schwarz und weiß, welche wenigstens in genere subalterno zusammentreffen, während jene unter keinerlei genus sich bringen lassen [3]). Innerhalb der Gesammtheit des Seins, das sich in die drei Stufen des supercaeleste, der Gottheit, des caeleste, der Engelwelt, und des subcaeleste, der Körper, gliedert [4]), treten die beiden letztern Grade in scharfen Gegensatz zum ersten. Die Gottheit, die Monas, die Unitas, besitzt ein Sein im wahren Sinn, die beiden übrigen Stufen dagegen sind in Wahrheit nicht [5]) wegen ihrer Veränderlichkeit, die zuerst und in geringerem Maße als alteritas bei den Engeln auftritt, zur vollendeten pluralitas aber in der Körperwelt sich steigert [6]). Gott allein eignet die aeternitas, er ist ohne Anfang und Ende; den Engeln und der Seele dagegen kommt perpetuitas zu, ein Anfang ohne Ende, während die Körper der perennitas unterworfen sind, sowohl einen Anfang als ein Ende

---

[1]) Reg. 7, 627 B ff.; Reg. 41, 640 B. Über eine ähnliche Spekulation bei Alexander Halensis und Bonaventura vgl. oben S. 119, Anm. 1.

[2]) Die Behauptung Tennemann's (Gesch. d. Philos., VIII, 1, S. 322) und Ritter's (Gesch. d. Philos., VII, S. 595, 600), Alanus sei nur mit genauer Not am Pantheismus vorbeigekommen, und insbesondere die Meinung des Ersteren, der Insulenser habe den Irrtum des Amalrich von Bennes vorbereitet, entbehrt angesichts der klaren und unzweideutigen Aussprüche unseres Lehrers jeder Begründung. Wenn endlich Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, S. 528) in einer Stelle des Anticl. (498 A ff.) die Lehre finden will, daß im Schooße des Absoluten die Gegensätze, überhaupt alles, identisch sei, so ist dagegen zu bemerken, daß die betreffenden Verse gar nicht von dem „Absoluten", sondern in poëtischen Bildern von der mathematischen oder abstractiven Erkenntnis der Dinge handeln. Vgl. oben S. 58, Anm. 2.

[3]) Reg. 58, 649 A.

[4]) Reg. 2, 623 D. Die Termini unitas, alteritas und pluralitas entnimmt Alanus aus Boëthius de trin. c. 1, 3, 6 (ed. Peiper, S. 151, v. 13 ff.; 154, v. 4; 162, v. 22).

[5]) Ebd. 624 A. — [6]) Ebd. 623 D ff.

haben [1]. Es liegt ferner im Begriff des geschaffenen Wesens, Anfang und Ende zu haben. Alles, was geworden, strebt naturgemäß dem Ende zu. Gott konnte nicht etwas dem Wesen nach Ewiges und Unveränderliches schaffen [2]. Selbst die Natur der Engel besitzt nach dem Zeugnisse Plato's Unveränderlichkeit nicht infolge ihres Wesens, sondern nur durch göttlichen Willensentschluß [3]. Jedes geschaffene Ding liegt somit innerhalb zweier Grenzpunkte eingeschlossen, zwischen Anfang und Ende, zwischen Alpha und Omega [4], nach einem augustinischen Wort zwischen mane und vespere [5], während Gott, die Monas, allein ohne Alpha und Omega ist [6].

Erscheint die Weltschöpfung als die That des freien Willens Gottes, so hat sie doch ihr Motiv in der neidlosen göttlichen Liebe [7], in deren Natur es gelegen, andern Wesen die eigene Güte und Herrlichkeit mitzuteilen [8]. Den berühmten von Plato im Timaeus [9] ausgesprochenen, von den christlichen

---

[1]) Dist. 695 B. Vgl. Isidor (Sent. I, 12, n. 3; Migne 83, 562 B) und Hugo von St. Victor (Erud. didasc. I, 7; Migne 176, 745 D ff.).

[2]) C. H. I, 5, 311 A: non potuit facere aliquid, quod esset immutabile natura, quia omnis res creata ex eo, quod creata est, habet principium suae existentiae; eadem ratione finem habet actu vel natura, omnis enim res duobus clauditur terminis; ebd. 311 B: quidquid habet principium, naturaliter habet finem. Omne quod est genitum, tendit ad interitum. Vgl. Reg. 6, 626 C.

[3]) Reg. 6, 626 C: Unde et angelica natura naturaliter dissolubilis est, de qua ait Plato: Dii deorum, quorum pater opifexque ego, natura quidem dissolubiles, me sic volente indissolubiles. Vgl. Dist. 871 C. Siehe Timaeus 41 A, wo Plato von den Gestirngöttern spricht: Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem vos mea, dissolubilia natura, me tamen ita volente indissolubilia. Alanus liest ohne jeden Skrupel christliche Anschauungen in den Timaeus hinein. Richtig interpretiert die Stelle Abaelard (introd. ad theol. I. 16; Migne 178, 1010 A) und später Thomas (S. theol. I, q. 50, a. 5, ad 2).

[4]) Reg. 6, 626 C: Omne limitatum alpha et omega intelligi omne creatum, quod clauditur duobus terminis i. e. principio et fine actu vel natura. Vgl. Anm. 2.

[5]) Ebd.: Unde Augustinus super Genesim (De gen. ad litt. lib. imperf. c. 12, n. 36, t. III, 1, Migne 34, 235) ait: Omnem creaturam habere mane et vespere i. e. principium et finem saltem natura. Die Stelle ist wiederum nur dem Sinne nach citiert.

[6]) Reg. 5, 625 C, 626 A: Sola monas est . . . sine alpha et omega.

[7]) C. H. I, 5, 310 D: invidus non fuit, bonitatis enim summae fuit, quod mundum fecit.

[8]) A. f. II, 4, 605 D.

[9]) Timaeus 29 E (ed. Wrobel, S. 26): ab optimo porro invidia longe

Denkern aller Jahrhunderte sympathisch begrüßten Gedanken nimmt Alanus zum Ausgangspunkt einer kühnen Deduktion des Geschaffenen. Wie er die Bestimmungen des göttlichen Wesens aus Begriffen ableitet, so versucht er in ähnlicher Weise die Welt in ihren hervorragendsten Bestandteilen begrifflich zu konstruieren.

Zunächst wird aus dem Begriff der göttlichen charitas die Erschaffung des spiritus rationalis deduziert, freilich nicht mit absoluter Notwendigkeit, sondern, wie schon die Ausdrücke oportuit, debuit besagen, mittelst sogenannter Congruenzbeweise. Die Mitteilsamkeit der göttlichen Liebe erfordert die Erschaffung von außergöttlichen Wesen, welche an der Güte Gottes, an seiner Weisheit und Herrlichkeit Teil zu nehmen vermögen. Dies sind aber in erster Linie die vernünftigen reinen Geistwesen, die Engel [1]).

In weiterer Folge wird das Dasein der materiellen Welt abgeleitet, insofern ihre Existenz sich als notwendig erweist, um der Erstlingsschöpfung, den vernünftigen Geistern die Möglichkeit und die Veranlassung darzubieten, die Macht und Weisheit Gottes zu fürchten und zu preisen, ihm bei der Weltregierung zu dienen und aus der Erkenntniß so gewaltiger Dinge eine Erhöhung der eigenen Herrlichkeit zu schöpfen [2]).

Gottes Güte erstreckt sich ferner auf alles. Allem, auch der unvernünftigen Creatur, will er seine Glorie mitteilen. So mußte endlich ein Wesen in die Existenz treten, das einerseits fähig ist, seine Herrlichkeit zu erfassen, also Vernunft besitzt, andererseits aber die Eigentümlichkeit des pflanzlichen und tierischen Lebens in sich vereinigt, der Mensch. Da es weiterhin der göttlichen Herablassung eignet, das Geringste dem Höchsten gleichzusetzen, so sollte die Bildung des Menschen aus dem geringwertigsten Stoffe, aus der Erde, erfolgen, und damit die Gesammtheit der Schöpfung zur Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit gelangen [3]).

---

relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiuscunque natura capax beatitudinis esse poterat, effici voluit.

[1]) A. f. II, 4, 605 D. — [2]) A. f. II, 6, 606 B.

[3]) A. f. II. 12, 13, 607 C ff.

b. Gott als causa exemplaris.

Bezogen sich die vorangehenden Erörterungen auf Gott als causa efficiens der Welt, so haben wir nunmehr die göttliche Kausalität ins Auge zu fassen, insofern sie als causa formalis [1]) oder, wie die späteren Scholastiker, um jeder Verwechslung mit der in die Dinge eingehenden Formalursache vorzubeugen, deutlicher sagten, als causa exemplaris der Weltdinge erscheint [2]).

Plato bot auch hier den Anknüpfungspunkt für die christliche Spekulation, welche schon in der Väterzeit die Umwandlung der platonischen Ideen in die götlichen Gedanken sich zu eigen machte, um so mehr, als diese Lehre des späteren Platonismus sich aufs beste mit dem christlichen Dogma von dem göttlichen Logos vereinbaren ließ. Schon bei einer anderen Gelegenheit haben wir die wichtigsten Autoren namhaft gemacht [3]), welche den umgedeuteten platonischen Gedanken aufs Mittelalter überleiteten, wo er mit begreiflicher Einmütigkeit von der Scholastik aller Jahrhunderte als ein unveräußerliches Bestandstück in ihr philosophisches System eingerückt wurde.

Was der Magister von Lille über die Gottheit als causa exemplaris lehrt, ist dem Inhalte nach nur eine bloße Reproduktion der allgemein herrschenden Ansicht. Die göttliche Weisheit, der Nous, trägt von Ewigkeit her den Weltplan, das Urbild der Schöpfung, den Typus und die Urform der Welt in seinem Geiste als verbum mentale, als geistige Welt, nach deren Vorbild die sinnenfällige, irdische geschaffen wurde [4]). Die Gottheit ist die Form der Formen [5]), der Quell, aus welchem der Strom der den Dingen inhärierenden Formen sich ergießt [6]),

[1]) Anticl. 535 A: Formalis, dum pingis eam.

[2]) Vgl. oben S. 68. — [3]) Siehe oben S. 54.

[4]) Dist. 866 B: Mundus dicitur sapientia dei, iuxta quam mundus factus est, quae a prophetis dicitur archetypus mundus quasi principalis mundi figura, unde Boëthius:

Pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens.

Vgl. Boëthius (consol. III, metr. 9, ed. Peiper, S. 71, v. 7). Siehe Dist. 796 C; de pl n. 447 C, 453 B; Anticl. 534 D.

[5]) Reg. 63, 651 C: Prima substantia . . ., quae est forma formarum.

[6]) Anticl. 498 C:

Qualiter a fonte formarum rivus aberrans
Ingenitum perdit subiecti labe nitorem.

die himmlische Idee, welche die irdischen Formen erzeugt und sie nach dem Exil des Erdkreises schickt [1]). In Anbetracht dieser unzweideutigen Aussprüche erweist sich die Behauptung Hauréau's [2]), Alanus habe die Ideen als selbstständige Wesen außerhalb des göttlichen Geistes angesehen, als völlig unhaltbar. Weder in irgend einer andern Schrift, noch im Anticlaudian, auf welchen Hauréau allein sich stützt, hat der Scholastiker diese Anschauung als seine philosophische Lehre vorgetragen. Keine einzige Stelle des großen Gedichtes läßt sich hiefür mit Grund anführen. Wenn die Prudentia vermittelst eines Spiegels im Palaste des ewigen Königs die ungewordenen Ideen schaut [3]), wenn ferner gelegentlich der Erschaffung der Seele der Nous unter den Ideen der übrigen Dinge jene der Seele mit Mühe heraussucht [4]) — Schilderungen, die Hauréau [5]) zur Bestätigung seiner Ansicht aufgreift —, so dient hier die Verselbstständigung der Ideen dem rein dichterischen Interesse der anschaulichen

[1]) Anticl. 498 C:
Quomodo terrestrem formam caelestis idea
Gignit et in nostram sobolem transscribit abyssum,
Mittit in exsilium formas, quas destinat orbi.

[2]) Hist. de la philos. scol., I, S. 531, 527.

[3]) Anticl. 544 A.

[4]) Ebd.: 548 B ff. Siehe oben S. 98.

[5]) Hauréau, a. a. O., S. 530. In der ersten Ausgabe seiner Geschichte der scholastischen Philosophie (De la philosophie scolastique, Paris 1850, I, S. 353) suchte Hauréau die in den Anticl. hineingelesene Ideenlehre Plato's durch die Einwirkung des liber de causis zu erklären. Allein abgesehen von den früher (S. 99 ff.) erwähnten Citaten, läßt sich bei Alanus nicht die mindeste Spur eines tiefer gehenden Einflusses von Seite jenes Buches nachweisen, wie schon Bardenhewer (Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, S. 211) gegen Hauréau mit Recht geltend machte. Übrigens hatte der letztere in der Neubearbeitung seines Werkes (vom Jahre 1872) seine frühere den liber de causis betreffende Behauptung nicht mehr wiederholt. — Anders dagegen die neueste Monographie über Gilbertus Porretanus (A. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892), eine wenig gründliche Arbeit, die nicht einmal Bardenhewer's genaue Untersuchungen über den liber de causis kennt und infolge dieser Unkenntnis sich vergebliche Mühe macht, die Redaktion desselben dem Bischof von Poitiers zuzuweisen. Berthaud (a. a. O., S. 141) findet in gewissen Stellen des Anticlaudian den Reflex der Lehre des liber de causis, allein er unterläßt es wohlweislich, diese genauer anzugeben. Was er als den Inhalt des Anticlaudian bezeichnet, ist völlig unzutreffend.

Darstellung [1]), ein poëtisches Verfahren, welches mit der Lehre des Philosophen nicht verwechselt werden darf.

c. Gott als causa finalis.

Die dritte Art der Ursächlichkeit, welche Gott den Dingen gegenüber zukommt, ist die der causa finalis. Gott ist die Finalursache der Weltdinge, indem er das Sein derselben erhält, ihnen eine bestimmte Grenze des Seins setzt [2]). Er ist ferner causa finalis als das Ziel des Strebens aller Kreaturen, der vernünftigen wie der unvernünftigen. Alles strebt nach der Einheit als seinem obersten und letzten Ziel und dadurch nach der göttlichen Monas, von welcher die geschaffene Einheit stammt [3]). Bei den unvernünftigen Geschöpfen, bei den Tieren, Pflanzen, bei den unbelebten Gebilden, wie den Steinen, äußert sich dieses Bestreben darin, daß sie die Einheit ihres Wesens zu erhalten suchen und von Natur aus jeder Teilung und Trennung sich widersetzen [4]). Den vernünftigen Kreaturen dagegen, den Engeln und den Menschen, wohnt nicht bloß dieses natürliche, unbewußte Streben nach der Gottheit inne; vermöge ihrer Vernunft erstreben sie Gott, ihren Vater, in bewußter Weise, durch Erkenntnis und Liebe, durch die Richtung aller Thätigkeiten auf ihn, als das Ziel ihrer eigenen Glückseligkeit und als den Gegenstand ihres höchsten Lohnes [5]). Noch in etwas anderem

---

[1]) Vgl. auch oben S. 58, Anm. 2.

[2]) Anticl. 535 A: Finalis, in esse
Dum rem conservans certo sub fine coarctas.

[3]) Reg. 5, 625 C: omnem rem ab illa esse monade in eo, quod una numero est; et sic sola monas est alpha et omega, omnium rerum principium et finis . . . Omnia etiam tendunt ad unum i. e. ad supremum finem. Der letztere Satz ohne die erklärende Beifügung findet sich wörtlich in Gundisalvi's liber de unitate (ed. Correns, S. 4, 18—19: ideo omnia ad unum tendunt) und hat seine Quelle in Boëthius (consol. III, prosa 11, ed. Peiper, S. 80, v. 102): Omnia igitur, inquit, unum desiderant. Er ist bei Gundisalvi zwischen die S. 134, Anm. 2 angeführten Stellen aus Avencebrol's Fons vitae eingeschoben.

[4]) Ebd. 625 D: Irrationalis enim creatura, de qua minus videretur, ut bruta animalia, imo insensata, ut herbae et arbores, et etiam inanimata, ut lapides, naturaliter ad unum tendunt et in quantum possunt, sectioni et divisioni resistunt. Der Passus giebt kurz die von Boëthius (in Consol. III, prosa 11, ed. Peiper, S. 78 ff., v. 30—78) vorgetragenen Gedanken wieder.

[5]) Reg. 6, 627 A: Ex fine igitur sola rationalis creatura bona est, quae non solum naturaliter ad deum tendit, verum etiam ipsum tamquam patrem

Sinne bezeichnet Alanus die Gottheit als die causa finalis der Dinge. Insofern nämlich alle Dinge die Teilnahme an der göttlichen Güte zum Ziel und Zwecke haben, ist die bonitas dei ihre Finalursache [1]). Infolge dessen sind auch alle Dinge gut, soweit sie sind [2]). Sie haben alle ihren Ursprung, das Sein, aus der höchsten Güte [3]). Während aber die unvernünftigen Geschöpfe nur gut sind ab alpha, nur durch ihren Ursprung an der göttlichen Güte participieren, ist die vernünftige Kreatur gut ex alpha et omega oder ex fine. Sie nimmt nicht bloß an der göttlichen Güte Teil durch ihr natürliches Sein, sondern sie erstrebt dieselbe auch in Erkenntnis und Liebe als ihr letztes Ziel [4]).

Die philosophische Gotteslehre des Alanus de Insulis umfaßt alle wesentlichen Punkte und Fragen, welche von der Scholastik des 12. Jahrhunderts behandelt zu werden pflegten. In knapp formulierten Sätzen, in ebenso kurz gehaltenen Syllogismen werden die Hauptlehren über Gottes Dasein, sein Wesen und sein Verhältnis zur Welt vorgeführt. Der Magister zieht auch hier die Summe aus den Bestrebungen seines Jahrhunderts. Neben Pseudo-Dionysius ist vor allem Boëthius tonangebend. Pythagoreisierende Ideen spielen bei der Spekulation über Gott und seine Dreipersönlichkeit eine hervorragende Rolle. In den Beweisen für die Trinität, in der Ableitung der Bestimmungen des göttlichen Wesens

---

vitae moribus colit, et mentis intelligentia recolit et toto charitatis nisu, ut sibi detur in praemium, petit. Vgl. A. f, II, 5, 606 B; II, 15, 608 A.

[1]) Reg. 69, 656 B: Ipsa autem voluntate ductus omnia fecit, et ita cuiuslibet rei finalis causa bonitas dei est, et ita quodlibet bonum.

[2]) Reg. 68, 654 C: Omnia, inquantum sunt, bona sunt. Diese Regel, die von vielen gelehrt, aber von wenigen verstanden werde, wie Alanus bemerkt, bildet das Thema des boëthianischen liber de hebdomadibus oder „quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona" (ed. Peiper, S. 168 ff.). Vgl. A. f. II, 2, 605 C.

[3]) Reg. 68, 655 C: Omnia, inquantum sunt, habent esse a re, cuius est summa bonitas. Et ut expressius dicam, habitus essendi a bono principio praedicatur in hac propositione.

[4]) Reg. 6, 626 D: Et sic omne creatum aut est bonum ab alpha, i. e. naturaliter particeps est bonitatis et hoc habet a suo auctore, aut ex alpha et omega, ut rationalis creatura, quae ad beatitudinem, quae finis est omnium rerum, tendit. Siehe S. 141, Anm. 5.

aus Begriffen, in der Construktion der wichtigsten Glieder der geschaffenen Welt auf gleichfalls deduktivem Wege kommt der für das 12. Jahrhundert charakteristische Zug, alles zu deduzieren, zum deutlichsten Ausdruck. Von direkten aristotelischen Einflüssen sind die Ausführungen des Scholastikers noch frei. Zwar wird der Begriff des unbewegten Bewegers, die Fassung der Gottheit als immaterieller, absoluter Form verwertet, allein diese aristotelischen Reminiscenzen entstammen der alten boëthianischen Tradition. Ihre volle Bedeutung erhalten sie erst im folgenden Jahrhundert, wo auch die Gotteslehre durch Einführung der Begriffe der aristotelischen Metaphysik ein äußeres aristotelisches Gepräge erhält. Ihre Grundlage bilden freilich – und hier noch mehr als auf irgend einem andern Gebiet — die an Pseudo-Dionysius, Boëthius, Augustin sich anlehnenden Spekulationen der Vorzeit. Mit Ausnahme der Trinität, welche aus dem Kreise der philosophischen Gotteslehre gänzlich ausgeschieden und der Vernunfterkenntnis entzogen wird, werden innerhalb des Rahmens der rationalen Theologie im 13. Jahrhundert im Wesentlichen die gleichen Fragen und Gegenstände behandelt, allerdings mit ungleich größerer Breite, Gründlichkeit und Tiefe und in der Sprache der aristotelischen Terminologie.

Autorenregister.

Die im Verlage der **Aschendorffschen** Buchhandlung in **Münster i. W.** erscheinende Sammlung von

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte

stellt sich zur Aufgabe, die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage den wissenschaftlich Gebildeten zugänglich zu machen und den Studirenden zum Weiterstudium auf dem betreffenden Gebiete das nötige Material an die Hand zu geben.

Dem Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Cultur wird sie besondere Beachtung schenken und auch diejenigen Punkte, worin die nichtchristlichen Glaubens- und Cultusformen Analogien zu Judentum und Christentum darbieten, gebührend hervortreten lassen, jedoch willkürliche Deutungen und waghalsige Combinationen grundsätzlich vermeiden.

Jede einzelne der in Aussicht genommenen Darstellungen wird ein selbständiges Ganze für sich bilden.

Die Reihenfolge ihres Erscheinens richtet sich nicht nach chronologischen oder ähnlichen Gesichtspunkten.

Jeder Band der Sammlung wird einzeln abgegeben.

In Bearbeitung sind folgende Bände:

Kultus und Glaube der alten Germanen. Von Dr. E. Mogk, Privatdozent an der Universität Leipzig.

Die Religion der Südseevölker. Von Dr. W. Schneider, Paderborn.

Die Religion der Römer. Von Dr. Emil Aust in Frankfurt a. M.

Die Religion der Griechen. Von Dr. Paul Wetzel, Gymnasial-Oberlehrer in Breslau.

Chinas Religionen: I. Teil. **Confucius und seine Lehre.** — II. Teil. **Lao-tse und der Taoismus.** Von Dr. Rudolf Dvorak, Professor a. d. k. k. böhm. Univers. Prag.

Die Religion des Avesta von Dr. W. Bang, Professor an der Univers. Löwen.

Die Religion der Babylonier und Assyrer. Von S. Arthur Strong, M. A. in Cambridge.

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

Erschienen sind bisher:

Band I: **Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken.** Dargestellt von Dr. Edmund Hardy, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. Nebst einer Karte „Das heilige Land des Buddhismus". VIII und 168 Seiten. Preis geheftet Mk. 2,75, gebd. in Leinwandband Mk. 3,50.

Band II: **Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven.** Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen von Dr. Friedrich S. Krauss. XVI u. 176 S. Preis geheftet Mk. 3, gebd. in Leinwandband Mk. 3,75.

Band III: **Die Religion der alten Ägypter.** Dargestellt von Dr. A. Wiedemann. IV u. 176 S. Preis geheftet Mk. 2,75. gebd. in Leinwandband Mk. 3,50.

Band IV: **Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner.** Dargestellt von Dr. Heinrich v. Wlislocki. XVI u. 184 S. Preis geheftet Mk. 3, gebd. in Leinwandband Mk. 3,75.

Band V/VI: **Die Religion der afrikanischen Naturvölker.** Dargestellt von Dr. W. Schneider. XII u. 284 S. Preis geh. Mk. 4,50, geb. in Leinwandband Mk. 5,50.

Band VII: **Mohammed.** I. Teil: **Das Leben.** Von Dr. H. Grimme, Professor an der Universität Freiburg i. Schw. Mit Plänen von Mekka und Medina. XII u. 168 S. Preis geh. Mk. 2,75, gebd. in Leinwand Mk. 3,50.

Band VIII: **Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.** Von Dr. H. von Wlislocki. XVI und 172 Seiten. Preis geh. Mk. 3, gbd. in Lwbd. Mk. 3,75.

Band IX/X: **Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens** von Dr. Edmund Hardy, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. VIII u. 250 S. Preis geh. Mk. 4, geb. in Lwbd. Mk. 5.

Band XI: **Mohammed.** II. Teil: **Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie.** Von Dr. H. Grimme, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw. XII u. 188 Seiten. Mit 2 Ansichten der Städte Mekka und Medina in Lichtdruck. Preis geh. Mk. 3,50, in Lwbd. Mk. 4,25.

Band XII: **Chinas Religionen.** I. Teil: **Confucius und seine Lehre.** Von Dr. Rudolf Dvořák. Professor der orientalischen Philologie. VIII und 244 Seiten. Preis geh. Mk. 4, in Lwbd. Mk. 5.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT V.

DR. ALBINO NAGY, DIE PHILOSOPHISCHEN ABHANDLUNGEN DES JA'QŪB BEN ISḤĀQ *AL-KINDĪ.* ZUM ERSTEN MALE HERAUSGEGEBEN.

MÜNSTER 1897.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE

PHILOSOPHISCHEN ABHANDLUNGEN

DES

JA'QŪB BEN ISḤĀQ

AL-KINDĪ.

ZUM ERSTEN MALE HERAUSGEGEBEN

VON

DR. ALBINO NAGY.

MÜNSTER 1897.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Einleitung.

I. Arabische Originaltexte, — II. Die lateinischen Übersetzungen. — III. Der Traktat „de intellectu". — IV. Der Traktat „de somno et uisione". — V. Der Traktat „de quinque essentiis". — VI. Der „liber introductorius in artem logicae demonstrationis". — VII. Die handschriftliche Überlieferung und die vorliegende Ausgabe.

I.

Die vier nachfolgenden Abhandlungen, welche bis jetzt unediert geblieben waren, werden dem arabischen Philosophen Ja'qub ben Isḥāq al-Kindī, [1]) der im neunten Jahrhunderte n. Chr. lebte, zugeschrieben; und zwar werden die drei ersten als von ihm verfaßt, die letzte als ein von seinem Schüler Muḥammad zusammengesetztes Buch angegeben.

Wir haben genügende Gründe, um die beiden Schriften *„de intellectu"* und *„de somno et uisione"* als authentisch anzusehen.

Dafür spricht zunächst, daß die Titel derselben in den Listen der Werke al-Kindī's, welche uns Muḥammad ben Isḥāq al-Nadīm, ibn al-Qifṭi und ibn abi Uṣaibi'a überliefert haben, sich vorfinden. Der Titel der Schrift *„de intellectu"* lautet: [2])

---

[1]) Quellenangaben in meiner Note: *Sulle opere di Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī* in den Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Vol. IV, fascicolo 3, 1895. Eine zweite (Schluß-) Note wird bald erscheinen.

[2]) *Ebendas.* S. 8, n° 20 (al-Nadīm n° 22, Qifṭi n° 15, I. a. Uṣaibi'a n° 20) Casiri, B. I, S. 353: de intellectus essentia. Flügel, *Alkindi*, S. 21: Abhandlung über das Wesen der Vernunft und die klare Entwickelung

رسالته فى مائية العقل والابانة عنه

„Sendschreiben über das Wesen des Intellekts und seine Auseinandersetzung“; der des Traktates *„de somno et uisione“*: [1])

رسالة فى علّة النوم والرؤيا وما يرمز به النفس

„Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und [über das] *was die Seele in ihm anzeigt* (eig. einen Wink mit den Augen gibt).

Zweitens wird in der Liste der Bücher, welche Gerhard von Cremona aus dem Arabischen übersetzte, ein *Liber iacob alkindi de sopno* (für: *sōpno*) *et uisione* — nebst dem *Liber alkindi de quinque essentiis* — ausdrücklich erwähnt. [2])

Drittens stimmen die Überschriften der ältesten noch erhaltenen lateinischen Handschriften mit den arabischen Titeln vollkommen überein. (Vergl. S. XV, XXII.)

Was viertens die inneren Gründe anlangt, so ist unleugbar, daß die fraglichen Aufsätze alle die charakteristischen Merkmale an sich tragen, welche Zeit und Ort ihrer angeblichen Entstehung uns erwarten lassen.

Schwieriger verhält sich die Sache mit den zwei übrigen Abhandlungen.

In den Registern von al-Kindī's Werken findet sich der Titel: [3])

كتاب رسالته فى الاضوات الخمسة

„Das Buch seines Sendschreibens über die fünf Worte“, welcher

---

dessen was sie ist. Hammer, *Literaturgeschichte*, B. III, S. 243: Das Buch von der Wesenheit der Vernunft und ihrer Auseinandersetzung. — Ein Doppelgänger ist der abgekürzte Titel n° 216: كتاب رسالته فى خبر العقل (al-Nadīm n° 181, Qifṭi n° 156, I. a. Uṣaibi'a n° 207). Flügel, S. 31: Abhandlung über das Wesen des Vorstandes (lies: Verstandes). Hammer, S. 248: Abhandlung von der Vernunft. Casiri, S. 356, col. 1: de intellectu.

1) *Sulle opere di Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī* S. 14, n° 202 (*Fihrist* n° 169, Qifṭi n° 143, I. a. Uṣaibi'a n° 194). Flügel, S. 31 n° 188: Abhandlung über die Ursache des Schlafes und des Traumes und über das, was die Seele geheimnisvoll anzeigt. Hammer, S. 248 n° 172: Abhandlung über die Ursache des Schlafes und der Träume. Casiri S. 355 col. 2: De somni et somniorum causa.

2) Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese*, Rom, 1851, S. 6.

3) *Sulle opere* etc. S. 9, n° 33. *Fihrist* n° 29, Qifṭi n° 23.

bei Uṣaibi'a [1]) erweitert lautet:

رسالة فى الاسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات

„Abhandlung über die fünf jedem Prädikamente zustehenden Namen".

Casiri [2]) und Hammer [3]) bringen ihn mit dem aristotelischen Organon in Zusammenhang. Der erste übersetzt nämlich: *„de quinque praedicamentis seu de Aristotelis Organo"*. Der zweite fügt dem Titel die Worte: *„das ist das Organon des Aristoteles"* hinzu. Sie geben jedoch keinen Grund dafür an. Wahrscheinlich machen sie den Zusatz lediglich wegen der مقولات = *κατηγορίαι*, die an das gleichnamige aristotelische Buch erinnern. Flügel [4]) setzt ihn mit den *„quinque uoces"* des Porphyrius in Beziehung. Jedoch augenscheinlich mit Unrecht, denn die Überschriften: [5])

رسالة فى المقولات العشر

„Abhandlung über die zehn Kategorien" und [6])

اختصار كتاب ايساغوجى لفرفوريوس

„Auszug des Buches der Εἰσαγωγή des Porphyrius" deuten auf zwei besondere Abhandlungen über jene Themen hin. An Doppelgänger ist kaum zu denken; denn dieselben befinden sich gewöhnlich entweder ganz nahe bei oder in einer gewissen Entfernung von einander. In unserem Falle aber sind sie als Numero 25, 29 resp. 32 eingetragen.

Das Wort أَسْمَاء (Plural von اِسْم), welches Uṣaibi'a, vielleicht um die Abhandlung von den obigen schärfer zu unterscheiden, statt اصوات anwendet — wenn nicht

---

[1]) Usaibi'a n° 31.

[2]) Casiri, S. 353 col. 2.

[3]) Hammer, S. 243.

[4]) Flügel, S. 22 n° 32: „Abhandlung über die fünf Worte oder Kategoreme (Prädicabilien)" — und in der Note 48: — d. i. 1. *περὶ γένους* 2. *περὶ εἴδους* 3. *περὶ διαφορᾶς* 4. *περὶ ἰδίου* 5. *περὶ συμβεβηκότος*. Vgl. des Porphyrius *Εἰσαγωγὴ [εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας] περὶ τῶν πέντε φωνῶν* (de quinque vocibus s. in categorias Aristotelis introductio) d. i. Die Porphyrianischen Prädikabilien oder die fünf Namen, die jeder der zehn Kategorien beigelegt werden.

[5]) *Sulle opere* etc. S. 9. n° 29 (*Fihrist* n° 25, Qifṭi n° 19, Uṣaibi'a n° 27, Flügel n° 28, Hammer n° 26).

[6]) *Sulle opere* etc. S. 8 n° 25 (Uṣaibi'a n° 23, Flügel n° 25, Hammer n° 23).

einfach, wie mir höchst wahrscheinlich ist, اشيا „Sachen" zu lesen ist [1]) — dürfte sich wohl auf das benannte Ding beziehen. Vgl. شيمة = „Natur". Dann erklärt sich gleich die lateinische Überschrift *„de quinque essentiis"*, wenn man sie mit der Stelle des Textes „Res autem quae sunt in omnibus substantiis, sunt quinque" vergleicht. Soviel über den Titel. [2])

Beachtung verdient auch ein anderer Umstand, die Stellung des obigen Titels in den arabischen Katalogen. Er findet sich nämlich unmittelbar vor dem: [3])

كتاب رسالته فى سمع لكيان

„Abhandlung über die physische Anhörung (φυσικὴ ἀκρόασις)," Nun werden wir später sehen, daß die Abhandlung *„de quinque essentiis"* in der That hauptsächlich Excerpte aus diesem Werke enthält. Demnach kombiniere ich beide Titel 32. und 33. zu einem einzigen, in dem Überschrift und Inhalt der Abhandlung angegeben wird.

Unmittelbar vor den soeben besprochenen Titeln steht in der Liste der Werke al-Kindī's der andere: [4])

كتاب رسالته بايجاز واختصار فى البرهن المنطقى

„Kurze und zusammengesetzte Abhandlung über den logischen Beweis" — die Bücher vom Beweis sind bekanntlich die *ἀναλυτικὰ*

---

[1]) Vergleiche die خمسة اشيا der Ihwān al-ṣafā S. 27, und des al-Ja'qûbī (Houtsma, *Chronik des Ibn Wâdiḥ al-Ja'qûbî*, Leiden, 1883. S. 148).

[2]) Der Titel n° 89 كتاب رسالته فيما نسب القدما كل واحد من المجسمات الخمس الى العناصر *„Abhandlung über das, was die Alten von einem jeden einzelnen der fünf Körper den ursprünglichen Substanzen beilegten"* — darf nicht irreleiten. Das Wort مجسمات, Plural von مُجَسَّم, ist ein technischer Ausdruck für die geometrischen Körper. Freytag, T. I, S. 278 col. 2: „solidus", „terna constante dimensione". Dozy, *Supplément*, T. I, S. 195: „en relief . . . T. de Mathém.: solide, corps à trois dimensions". In der Vorrede des Hypsikles zum XV. Buche des Euklides werden als die „quinque corpora (المجسمات الخمسة)" Tetraëder, Kubus u. s. w. genannt (in Cod. Bodl. 279³ in 4°. Nicoll S. 259 col. 2).

[3]) *Sulle opere* etc. S. 9 n° 34 (*Fihrist* n° 30, Qifṭī n° 24, Uṣaibi'a n° 32, Flügel n° 33, Hammer n° 31).

[4]) *Ebenda.* n° 32 (*Fihrist* n° 28, Qifṭī n° 22, Uṣaibi'a n° 30, Flügel n° 31, Hammer n° 29).

πρότερα. Das entspricht gewissermaßen wohl dem Titel: „*liber introductorius in artem logicae demonstrationis*“, jedoch soll dieser von seinem angeblichen Schüler Muḥammad, „Machomet“, zusammengestellte Lehren enthalten.

Wer ist dieser Muḥammad?

Der Name und die Angabe „*Schüler al-Kindi's*“ [1]) dürften wohl auf den berühmten abū Naṣr Muḥammad ben Muḥammad al-Fārābī passen, der wirklich längere Zeit in Bagdād zubrachte und studierte, wo al-Kindī kurze Zeit vorher gelebt hatte. Jedoch stehen dem Bedenken entgegen. Al-Fārābī's Biographen berichten: [2]) „Er (al-Fārābī) verließ seine Vaterstadt, in welcher er aufgezogen ward, und kam auf seinen Reisen nach Bagdād; nicht nur der türkischen, sondern auch anderer Sprachen kundig, verlegte er sich zu Bagdād aufs Arabische und dann auf philosophische Studien. Damals las zu Bagdād der greise Philosoph abū-Biśr Matta ben Jūnus einer großen Anzahl von Zuhörern über Logik [3]) und diktierte seinen Schülern den Kommentar über siebzig verschiedene Bände; in seinen Worten klar und einfach, so daß er den tiefsten Sinn mit den leichtesten Worten vortrug. Einige Gelehrte sagen, daß vorzüglich ihm al-Fārābī gleiches Verdienst verdanke. Von Bagdād begab sich dieser nach Harrān, wo Juḥanna ben Ḥailān, [4]) der christliche Philosoph, Logik lehrte; von Harrān zurückgekehrt las al-Fārābī über philosophische Wissenschaften, besonders alle Bücher des Aristoteles ergründende.“ „Abū'l-Qāsim Ṣa'īd ben Aḥmad ben 'abd-al-raḥman ben Ṣa'īd von Cordova sagt in

---

[1]) Von Muḥammad ben Jazīd Dubaïs, an welchen Berthelot (*La Chimie au moyen âge.* T. III, Paris 1893 S. 4) denkt, oder von dem Muḥammad ben Mūsā ben Śākir (De Sacy *Abdollatif*, S. 487), welcher einer seiner bittersten Feinde war, kann, wie ich meine, kaum die Rede sein.

[2]) Ich führe diese Stelle in der Übersetzung Hammer's an, B. IV. S. 288—289.

[3]) Wir besitzen noch abū-Biśr Matta's Übersetzung der Analytica posteriora und die Kommentare, welche al-Fārābī darüber geschrieben hat. Vgl. Wenrich, *de auctorum graecorum versionibus* u. s. w., Leipzig 1842, S. 132, 172.

[4]) Die Transscription ist unsicher, denn der Name wird in den Codices schwankend خيلان, جيلان, جبلاد geschrieben.

seinen Klassen der Philosophen: al-Fārābī (der Philosoph der Muslimin vorzugsweise) studierte die Logik unter Juḥanna ben Ḥailān, der zu Bagdād unter der Regierung des Chalifen el-Muqtadir gestorben. Er leitete alle Bekenner des Islams zum wahren Verständnisse der Logik, indem er die Geheimnisse derselben enthüllte und erläuterte, und alle jene Punkte berührte, welche al-Kindī vernachlässigt hatte, und die Anwendung der Analogie auf alle vorkommenden Fälle lehrte. Er umfaßte das ganze wissenschaftliche System in seiner Aufzählung und Begränzung der Wissenschaften. Abū Naṣr al-Fārābī machte sich zu Bagdād bald großen Namen und verfaßte dort seine meisten Werke, dann reiste er nach Damaskus, ohne sich dort aufzuhalten, und nach Ägypten. Er selbst erzählt in seinen Werken von der Regierungskunst, daß er zu Bagdād Werke zu verfassen begonnen und dieselben zu Kairo vollendet habe."

Hiernach fällt der Studienaufenthalt al-Fārābī's in Bagdād in den Anfang des zehnten Jahrhunderts.[1]) Dann aber ist schwerlich anzunehmen, daß er in diesem Zeitraum in Bagdād persönlich den al-Kindī gekannt habe. Denn derselbe starb wahrscheinlich gegen das Jahr 873. Nichts desto weniger dürfte al-Kindī, „der trefflichste seiner Zeit und der einzige seines Jahrhunderts", auch zur Zeit von al-Fārābī's Aufenthalt in Bagdād noch einen großen Einfluß ausgeübt haben. Wir dürfen als sicher annehmen, das er mit den christlichen, des Griechischen kundigen Übersetzern, an deren Thätigkeit er selbst bedeutenden Antheil nahm, lebhaften Verkehr unterhielt.[2]) Und wie seine Schüler Aḥmad ben Mu'taṣim bi'llāh — einer der Söhne des Kalifen, dem er ganz besonders zugethan gewesen zu sein scheint, wie es die mehrfach an ihn gerichteten Schriften beweisen — und die, im Fihrist citierten, Ḥamawaih, Nuftamawaih, Salamawaih und Aḥmad al-Ṭabari, so waren auch die christlichen Lehrer Fārābī's Fortsetzer seiner Spekulationen. Sein Name lebte in den verschiedenen Übersetzungs- und Kommen-

---

[1]) Jūnus starb unter dem Ḥalifat des al-Rāḍi (934—940), Ḥailān unter Muqtadir (908—932).

[2]) Flügel, S. 5. Vgl. Titel n° 289, an Jūhannā ben Māsawīah.

tierungsarbeiten fort. [1]) Darauf beziehen sich die Zeilen des schon genannten Abū'l qāsim von Cordova, welcher den durch al-Fārābī's Verdienst den al-Kindī'schen Arbeiten gegenüber erzielten Fortschritt auseinandersetzt. Al-Kindī kann in mehreren Hinsichten als der wahre Vorläufer des al-Fārābī gelten, was nicht nur aus der Ähnlichkeit mehrerer Titel von Schriften beider, [2]) sondern auch aus dem Vergleiche paralleler Stellen in al-Kindī's und al-Fārābī's Traktaten de intellectu hervorgeht; woraus zugleich erhellt, daß mehrere bisher dem al-Fārābī zugeschriebene Gedanken in der That dem al-Kindī zu vindicieren sind.

In diesem Sinne kann al-Fārābī indirekter Weise als Schüler al-Kindī's betrachtet werden, und zwar als ein solcher, der später seinen Lehrer übertraf und die Schriften desselben verdrängte. [3])

Wenn also der „*Liber introductorius*" ein von al-Fārābī in seinen Jugendjahren, unter dem Einfluß der al-Kindī'schen Werke, in Bagdād entstandenes und — vielleicht später in Kairo — zusammengesetztes Buch ist, so dürfte dasselbe wahrscheinlich ein (Anfangs-) Stück aus dem Kommentar al-Fārābī's *de demonstratione* sein, der von ibn-Rušd [4]) für unvollendet gehalten und von Albertus Magnus [5]) citiert wird — ein Zeugnis, das, wie hier nebenbei bemerkt sein möge, zugleich ein Beleg sein dürfte

---

[1]) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* II Partie. T. I, S. 19: c'est principalement à ces commentaires qu'il dut sa grande renommée. Cependant ils étaient beaucoup moins lus dans les écoles d'Espagne, à la fin du XII[e] siècle, qu'ils ne l'avaient été, dans le IX[e], à l'école de Bagdad.

[2]) Steinschneider, *Alfarabi*, SS. 61, 70, 74, 76, 80—82, 112, 123, 124, 133, 243.

[3]) Munk, *Mélanges* S. 341. Vergleiche aber Steinschneider, *Alfarabi*, S. 8.

[4]) Averroes, *Quaes. in Post. Resolut.* (in *Arist. Opp. latine.* Venetiis 1552) f. 212 v. A; f. 376 v. B: „Totum autem hoc significat, quod liber Abunazar De demonstratione nondum fuerit completus . . ."; f. 374 v. B.

[5]) Albertus Magnus, *Analyt. post.* B. II, Kap. 2 (in *Opp.* ed. Lugdun. 1651) S. 517 A: „Et haec, quae dicta sunt, de scientiis Arabum sunt excerpta, quorum commentum super hunc posteriorum ex sententia Alfarabi Arabis ad nos deuenit."

für die von Steinschneider [1]) als fraglich bezeichnete Existenz der lateinischen Übersetzung jenes Kommentars.

Die Citate, welche sich in demselben finden, lassen einen Autor vermuten, welcher eine gewisse Vertrautheit mit Aristoteles' Werken besaß. Demgemäß könnte man versucht sein, das Werk etwa auf al-Gazzali oder sogar auf ibn-Rošd zurückzuführen, da beide den Namen Muḥammad tragen. Dann müßte man aber natürlich auf eine Erklärung des Beinamens *„Schüler des al-Kindi"* verzichten. Ich habe zu diesem Behufe die edierten lateinischen Ausgaben dieser Autoren durchgesehen, jedoch vergeblich, da in denselben kein Anhaltspunkt zu finden ist. Auch zeigt der Inhalt des *„Liber introductorius"* einen starken Einfluß und eine öftere Ausnutzung der neuplatonischen Kommentatorenlitteratur an, welche mit dem durch einen reineren Aristotelismus und zugleich durch originellere Selbständigkeit gekennzeichneten Charakter dieser Philosophen unvereinbar ist.

II.

Man hatte bis zu unseren Tagen alle philosophischen Werke al-Kindī's als verloren betrachtet. Dieser Meinung waren noch Munk [2]), Hammer [3]), im ganzen auch Steinschneider [4]) und, wie es scheint, auch Wüstenfeld [5]). Freilich war schon

---

[1]) Steinschneider, *Alfarabi*, S. 5 Note 8. — Es wäre wünschenswert, wenn das Verhältnis dieses „liber introductorius" zu der arabischen Handschrift, Florenz CCXLV (Assemani, S. 367, Wenrich, S. 132, die aber in dem Muḥammad b. Muḥammad b. Tarḫan, den die Handschrift als Verfasser nennt, nicht den al-Fārābī erkennen) festgestellt würde.

[2]) Munk, *Mélanges* S. 340: Il ne nous reste maintenant d'Al-Kendi que quelques traités de médicine et d'astrologie.

[3]) Hammer, *Literaturgeschichte*, III, S. 250—251: Von el-Kindi's zahlreichen Werken, welche die Zahl von zweihundert übersteigen, sind in Europa nur zwei und von diesen beiden nur eines im Druck bekannt geworden *(Alchindi de medicinarum compositarum gradibus)*, das andere aber in Handschrift geblieben *(Alchindi de sex quantitatibus)*.

[4]) Steinschneider, *Alfarabi*, S. 7: Da gerade von den philosophischen [Schriften el-Kindi's] im engeren Sinne des Wortes sich fast nichts erhalten hat. — Doch vgl. weiter unten S. 13 mit Anm. 8.

[5]) Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte*, S. 22, wo philosophische Schriften in der Liste der erhaltenen Werke nicht angegeben sind.

durch Jourdain [1]) die Aufmerksamkeit auf die in Paris erhaltenen lateinischen Übersetzungen der Schriften *„de intellectu“* und *„de somno et uisione“* gezogen.

Nach ihm werden dieselben von Flügel [2]) — in seiner mehrfach citierten Monographie — und von Hauréau [3]) erwähnt. Überdies nutzt Hauréau [4]) in demselben Werke das zehnte Kapitel des auch von Munk [5]) hervorgehobenen Traktates *„de erroribus philosophorum“* aus, in welchem von einem Anonymus verschiedene philosophisch-theologische Behauptungen al-Kindī's bekämpft werden, und giebt später [6]), den Cod. Nat. 16613 besprechend, eine nähere Notiz über *„de somno et uisione“*. Menendez Pelayo [7]) stützt sich auf diese Ergebnisse. Steinschneider [8]) hat sich ferner speciell mit dem Traktat *„de intellectu“* beschäftigt, seine Wichtigkeit hervorgehoben, sieben Handschriften desselben nachgewiesen und dessen Veröffentlichung anempfohlen.

Von dem Werkchen *„de quinque essentiis“* hatten wir bis jetzt nur vage und spärliche Notizen. Obwohl es in älteren Catalogen notiert und von Bayle [9]) genannt ist, war Lakemacher [10]) in Zweifel, ob er es den medizinischen oder den phy-

---

[1]) Jourdain, *Recherches*, S. 123 nn. 4, 5, 8.

[2]) Flügel, *Alkindī*, S. 53: außerdem wurden durch Gerardus Cremonensis lateinisch übersetzt sein Liber de somno et uisione und De ratione, nicht zu verwechseln mit der Schrift De intellectu (Wenigstens nach Jourdain a. a. O. S. 123.). — Vergl. S. XX.

[3]) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique.* II Partie T. I. S. 19: Ils (les commentaires sur Aristote) ne furent donc pas traduits en latin à l'usage de nos docteurs. Nos docteurs ne connurent, sous le nom d'Al-Kendi, que des traités originaux sur les facultés de l'entendement, la raison, le sommeil et le rêve et sur diverses questions d'arithmétique et d'astronomie.

[4]) a. a. O. SS. 19—22.

[5]) Munk, *Mélanges*, SS. 340—341.

[6]) Hauréau, *Notices*, T. V, S. 195, 200—201.

[7]) Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, I., Madrid 1880. S. 377.

[8]) Steinschneider, *Alfarabi*, S. 188—189.

[9]) Bayle, *Dictionnaire historique et critique.* T. I S. 174.

[10]) Lakemacher, *De Alkendi Arabum philosopho* u. s. w. Helmstadt 1719. S. 14 § XIII: „de quinque essentiis“ forte et inter scripta Alkendi locum sibi uindicat, nisi ad physica istud referre malis.

sischen Werken beizählen sollte. Wüstenfeld [1]) citiert es unter den Übersetzungen Gerhard's von Cremona: *liber Alkindi de quinque essentiis*", und es ist ihm in drei Codices (Oxford 1818, Paris 9335, 14700) bekannt. Der „*liber introductorius in artem logicae demonstrationis*" ist meines Wissens bis jetzt unerwähnt geblieben.

Dieses sind die einzigen erhaltenen Abhandlungen philosophischen Inhalts, welche ausdrücklich dem al-Kindī zugeschrieben werden. Vielleicht könnte man in einigen späteren, meistens pseudonymen oder anonymen Schriften Spuren von al-Kindī'schen Werken herausfinden. Das ist aber eine Frage, die hier nicht näher erörtert werden kann. — Während wir von anderen Werken die arabischen Originale und von einigen auch hebräische Übersetzungen besitzen, sind die philosophischen uns nur in lateinischen Redaktionen überliefert. Wenden wir uns zur Betrachtung derselben.

Wie schon gesagt, wurden die beiden Werke „*de somno et uisione*" und „*de quinque essentiis*" von Gerhard von Cremona zwischen 1167—1187 [2]) in Cordova aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt. Daß der lateinische Text von „*de somno et uisione*", welchen wir besitzen, wirklich dieselbe Übersetzung ist, bestätigt uns die Überschrift eines der ältesten Codices (Paris Nat. 16613, aus dem XIII. Jahrhunderte): „*Incipit liber de sompno et uisione quem edidit Jacobus alchinnus. Magister vero Gerardus cremonensis transtulit ex arabico in latinum.*" Die Handschriften von „*de quinque essentiis*" tragen hingegen nicht den Namen des Übersetzers. Doch kann dies zu keinerlei Bedenken Anlaß geben, da Gerhard bekanntlich keiner der von ihm angefertigten Übersetzungen seinen Namen beigesetzt hat. [3])
Übrigens ist der sprachliche Charakter von „*de quinque essentiis*" ganz und gar derselbe, wie er uns in „*de somno et uisione*" und

---

[1]) Wüstenfeld, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, S. 67 n° 41.

[2]) Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.* Freiburg i. Br. 1882. S. 145.

[3]) Boncompagni, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese:* S. 3 . . . *cum nulli eorum* [sc. librorum] *nomen suum inscripsisset.*

in anderen nachweislich von Gerhard herrührenden Übersetzungen entgegentritt. [1])

Der Traktat *„de intellectu“* ist, wie wir später sehen werden, in zwei verschiedenen lateinischen Redaktionen vorhanden. Die eine trägt den Titel *„de intellectu“*, die andere *„de ratione“*. Beide werden von Jourdain [2]) und nach ihm von Anderen dem Gerhard zugeschrieben. Die Thatsache, daß sich dieselben im Register der Übersetzungen nicht finden, wäre kein Hindernis für diese Annahme, denn wir wissen, daß dasselbe unvollständig ist. [3]) Ich glaube, daß die Übersetzung mit dem Titel *„de ratione“* wirklich von Gerhard herrührt, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens, weil manche Stellen derselben fast wörtlich in der Gerhard'schen Übersetzung von *„de somno et uisione“* wiedergegeben sind. Zweitens, weil der Cod. Par. Nat. 6443 folgende Überschrift trägt: *„Verbum Jacob alkin de intentione antiquorum in ratione, translatum a magistro Gerardo cremonensi.“*

Die andere Version mit dem Titel *„de intellectu“* dürfte die Arbeit eines anderen Übersetzers sein, vielleicht des Johannes Hispalensis.

Dem letztgenannten, wahrscheinlich unter Dominicus Gundissalvi's Mitarbeit, ist auch die Übersetzung des *„liber introductorius in artem logicae demonstrationis“* beizulegen, weil sie sich in den Handschriften unter anderen Werken desselben Verfassers befindet, und weil die freieren, korrekteren Züge des Stils und des Gebrauches der lateinischen Sprache [4]) auf die obengenannten spanischen Gelehrten schließen lassen.

Die sowohl in diesem Buche, als in *„de somno et uisione“* unübersetzt gebliebenen Wörter weisen unstreitbar auf ein arabisches Original hin. [5]) Es finden sich auch Qurān-Citate.

---

[1]) Bardenhewer, *Liber de causis*, S. 148—149.

[2]) Jourdain, *Recherches*, S. 123.

[3]) Boncompagni, *a. a. O.* S. 12.

[4]) Menendez Pelayo, *a. a. O.* S. 401 Anmerk.: como se ve, Gundisalvo tiene cierta perspicuidad y hasta elegancia en su latin. Bajo todos conceptos es el escritor español mas notable del siglo XII.

[5]) „asarab“, „ahlagat“, Hamet filio Nazir . . . Siehe Wortregister.

Es wäre hier der Ort, die Einwirkung der Werke al-Kindî's auf das Gebiet der arabischen und jüdischen Philosophie zu besprechen und dann die Verwendung der lateinischen Übersetzungen in der christlichen Litteratur des Mittelalters zur Darstellung zu bringen. Das wird aber erst dann möglich sein, wenn genügende Vorstudien und gute kritische Ausgaben der mittelalterlichen Autoren angefertigt sein werden, und soll demgemäß weiteren Forschungen überlassen bleiben. Es wurden freilich einige Citate bei Mâsawîah, al-Razi, [1]) ibn-Sîna und ibn-Rośd [2]) schon von Tiraquelli [3]) hervorgehoben und von Fabricius [4]) wiedergegeben, andere von Steinschneider [5]) hinzugefügt; aber alles das bezieht sich nur auf medizinische Werke.

Bei al-Birûni und Taifaśi befinden sich Citate über Edelsteine. [6])

Dagegen ist außer in den schon am Anfange erwähnten bio-bibliographischen Schriften von al-Nadîm, al-Qifṭî, ibn abi Uṣaibi'a, Ḥaǵǵi Ḫalîfah, ibn Ḫallikân, al-Kindî in Betreff philosophischer Fragen auch von ibn-Rośd [7]) manchmal genannt und citiert.

Hebräisch finden sich nur die Übersetzungen dreier kleiner astronomischer und astrologischer Traktate. Citiert wird al-Kindî von Abraham ben Esra. [8])

Im christlichen Abendlande war al-Kindî auch vorzugs-

---

[1]) *El-hawi*, I cap. 3, 9. II cap. 3, IV cap. 1.

[2]) *Colliget* Vol. V cap. 57—58.

[3]) Andreae Tiraquelli, *de nobilitate et de jure primigeniorum*. Basileae 1561, SS. 334, 364, 374 = Lugduni 1566, SS. 254—255, 278, 286.

[4]) Jo. Alberti Fabricii *Bibliothecae Graecae* Vol. XIII. Hamburgi 1726 SS. 48, 54, 175, 306, 368. — Vergl. Albert Haller *Bibliothecae chirurgicae*. Basileae 1774. T. I, S. 123. *Bibliothecae medicinae practicae*. Basileae 1776. T. I. S. 351.

[5]) Steinscheider, *Baldi, Vite di matematici arabi*, S. 11 Anm. 3: Rasis, al-hawi, tract. XVI, cap. I (fol. 327 col. 2 ed. Venet. 1506). Vergl. Zeitchrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, T. XXIV, S. 588.

[6]) Steinschneider, *Arabische Lapidarien* (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1895) S. 248.

[7]) Z. B. *de caelo*, cap. III, super them. 35.

[8]) Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*. Berlin 1893. SS. 562—565.

weise als Mathematiker, Arzt und Astrolog bekannt, und als solcher wird er u. a. von Bruno, Roger Baco, Cardanus [1]) gerühmt.

Schon frühzeitig aber werden seine theologischen Ansichten in Betracht gezogen und theilweise bekämpft. Wir erwähnen hier: die *„Demonstratio errorum qui in dissertatione Abi Iosephi Iacobi filii Isaac al-Kindi aduersus Christianos occurrunt"* von Jaḥja ben 'Adi ben Ḥamid ben Zakarija dem Jakobiten († 974) in cod. Vat. 127, [2]) den schon citierten anonymen *„Tractatus de erroribus philosophorum"* und dann „die Nachwirkung, welche seine Ansichten (über spekulative Theologie) in den Schriften des Alexander Alesius (von Hales), des Heinrich von Gent und des Johann Fidanza (Bonaventura) zeigen". [3])

Im Folgenden soll von den hier publicierten Schriften al-Kindī's eine kurze Charakteristik gegeben werden, wobei ich mir vorbehalte, in den Anmerkungen einige speziellere Beziehungen und Parallelstellen aus anderen Autoren zu notieren.

III.

Im Traktate *„de intellectu"* haben wir eine der frühesten und innerhalb der arabischen Philosophie wohl die erste Darstellung jener berühmten Lehre vom Intellekt, welche sich später bei al-Fārābī wiederfindet, um dann erst von ibn Rošd ihre bekannte endgiltige Form zu erhalten. Also nicht weniger als drei Jahrhunderte vor diesem erscheint sie in ihren Grundzügen, vor allem die Vierteilung des Intellekts in den *νοῦς ἐν δυνάμει*, den *νοῦς ἐν ἐνεργείᾳ*, den *νοῦς ἐπίκτητος* und den *νοῦς ποιητικός* (arabisch: عقل بالفعل, عقل بالقوّة, عقل فعال, عقل مستفاد).

Es ist bemerkenswert, daß auch al-Kindī, wie al-Fārābī [4]), als Urheber dieser Teilung den Aristoteles nennt. Dieselbe wird

---

[1]) Flügel *a. a. O.* S. 1.

[2]) Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache.* Leipzig 1877, S. 130.

[3]) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande,* Bd. II, 2. Aufl. Leipzig 1885, S. 308.

[4]) Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890. S. 42 Z. 8–9.

sogar den *„primi sapientes“* und speciell dem Plato und Aristoteles zugeschrieben: „sermonem . . . de intellectu secundum sententiam Platonis et Aristotelis. sed sententia eorum est quod intellectus est secundum quatuor species.“ [1]) Nun ist es bekannt, daß Aristoteles [2]) in seiner Schrift über die Seele den Begriff des *νοῦς ποιητικός* und Alexander von Aphrodisias [3]) den des *νοῦς ἐπίκτητος* einführten; aber keiner von beiden kennt vier Arten des Intellekts. Sonach haben entweder die Araber diese Namen nur citiert, um der von ihnen dargestellten Lehre durch die Autorität der beiden mehr Gewicht zu verleihen, oder dieselben sind auf eine uns unbekannte, wahrscheinlich untergeschobene Quelle zurückzuführen. Welche von diesen beiden Annahmen die zutreffende ist, auf diese Frage wird sich zur Zeit eine entscheidende Antwort nicht geben lassen. Eine solche wird erst mit einer gründlichen und genaueren Kenntnis der alexandrinischen und syrischen Litteraturen möglich werden. Meinerseits neige ich zu der zweiten Hypothese, weil der Einfluß neuplatonischer Lehren schon, und möchte ich sagen, besonders, in diesen ersten Erzeugnissen der arabischen Spekulation sich geltend gemacht hat. Deutliche Spuren derselben werden sich auch in den anderen drei Traktaten, insbesondere in *„de quinque essentiis“* und fast im ganzen *„liber introductorius“* vorfinden. Überdies erinnere ich daran, daß eine der verbreitetsten und einflußreichsten pseudo-aristotelischen Schriften, nämlich die sogenannte *„Theologia Aristotelis“* eben von al-Kindī revidiert und veröffentlicht wurde. [4]).

Der Traktat ist sehr kurz, wirklich ein *„sermo brevis“*, und in Form eines Auszugs verfaßt.

Nachdem al-Kindī die vier Intellekte genannt und definiert hat (S. 1 Z. 10—S. 2 Z. 3), beschreibt er in einer Reihe von Sätzen, welche beständig als von Aristoteles herrührend angeführt werden, das Verfahren, durch welches die Seele die

---

[1]) S. 1 Z. 7—12.

[2]) Aristoteles, *De anima*, III cap. 5.

[3]) Vergl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. Bd. III, 1. Th. S. 796.

[4]) Vergl. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig 1882.

intellektuellen Formen erkennt. In einer Stelle wird das intellektuelle Vermögen mit dem sinnlichen verglichen und die These aufgestellt, daß das Gedachte *(intellectum)* in der Seele nichts anders als das Denkvermögen, das Denkende *(intellectus)*, die Seele selbst ist, wie das Empfundene *(sensatum)* in der Seele das Empfindungsvermögen, der Empfindende *(sensus)*, die Seele selbst ist (S. 5—7).

Derselbe Gedanke kehrt wieder in den folgenden Traktaten *„de somno et uisione"* und dem *„liber introductorius"*.

Auf diese Auseinandersetzung folgt eine Art Schluß, in welchem das gegenseitige Verhältnis aller vier Arten des Intellektes besprochen wird (S. 9—11).

Der Eindruck, welchen man aus der Lektüre sowohl dieses als der folgenden Traktate bekommt, kann einigermaßen den Tadel des abū'l-qāsim Ṣa'īd ben Aḥmad al-qurtubī rechtfertigen. Dieser sagt: [1]) „Ich kann nicht läugnen, daß seine logischen Schriften von aller Welt gern gekauft werden, allein der aus ihnen für die Wissenschaften zu gewinnende Nutzen ist gering, da sie von der analytischen Methode, welche allein den Weg zeigt, um bei allen Untersuchungsgegenständen das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, ganz absehen. Kindī hält einzig an der Synthese fest, von der nur ein beschränkter Teil wegen der Sätze, die jeder zu gewinnenden und unserm Wissen zuzuführenden Überzeugung vorauszuschicken wären, Nutzen zieht. Allein die vorauszuschickenden Sätze jedes Untersuchungsgegenstandes werden nur durch die Analyse gefunden, und ich weiß nicht, was Kindī von der Anwendung dieser Methode abgehalten hat, ob Unterschätzung ihres Wertes, oder irgend eine Absicht, sie den Menschen vorzuenthalten. In jedem Falle ist sie eine Beeinträchtigung; außerdem zeigen sich in den vielen Schriften Kindī's über eine große Anzahl Wissenschaften seine verderblichen individuellen Ansichten und seine von der Wahrheit entfernten Doktrinen, wozu Andere den Mangel an schlagenden Beweisen fügen, an deren statt er Redner und Dichter sprechen läßt." Und in der That, die Schrift ist ausschließlich

---

[1]) Flügel, *a. a. O.* S. 16.

behauptender und beschreibender Natur und ermangelt jeder Beweisführung. Sie stützt sich lediglich auf Autoritäten und allgemeine Aussagen. Auch läßt sich in derselben die ihm von ibn Rośd [1]) vorgeworfene Methode wiedererkennen, d. h. seine übermäßige Vorliebe für mathematische Einteilungen und für Symmetrie. Jedoch sind diese beiden Fehler, welche man auch in *„de somno et uisione“* und *„de quinque essentiis“* bemerken kann, nicht als ausschließlich ihm eigentümliche zu betrachten, sondern sind in jener Zeit allgemein verbreitet und entsprechen den damaligen Verhältnissen und Tendenzen.

Wie schon oben bemerkt wurde, sind von dem al-Kindî'schen Werkchen über die Vernunft zwei lateinische Redaktionen vorhanden. Sie weichen aber lediglich in der Wiedergabe einiger Worte von einander ab. Z. B. während die eine die arabischen Wörter عَقْل *(νοῦς)*, مَعْقُولات *(νοούμενα)*, عَقَلَ *(νοεῖσθαι)* u. s. w. mit *„intellectus“*, *„intelligibile“*, *„intelligere“* u. s. w. wiedergiebt, übersetzt sie die andere mit *„ratio“*, *„rationale“*, *„rationari“*, und so fort. Für مُسْتَفَاد hat die eine *„adeptus“*, die andere *„adquisitus“* oder *„repositus“*; für بِحَسَب oder مِن قِبَل die eine *„secundum“*, die andere *„ex parte“*. Dem Inhalte nach sind sie vollkommen identisch. Sie sind demgemäß zwei Übersetzungen eines und desselben arabischen Urtextes. Jourdain [2]) und nach ihm Flügel [3]) haben sie irrig als zwei verschiedene Werke angesehen. Beide sind in meiner Ausgabe in zwei parallelen Reihen nebeneinander gedruckt, damit die Übereinstimmungen und die Abweichungen besser hervortreten.

Es ist von Wichtigkeit, das Verhältnis dieses Traktates *„de intellectu“* zu den gleichnamigen von Alexander Aphrodisiensis und von al-Fârâbî ins Auge zu fassen: mit dem ersteren, um die Benutzung desselben als Quelle und um die Fortentwickelung

---

[1]) Averroes, *Colliget*, Bd. V, cap. 57.
[2]) Jourdain, *a. a. O.* S. 123.
[3]) Flügel, *a. a. O.* S. 34. — Vgl. S. 13 Anmerkung 2.

desselben, mit dem zweiten, um den Einfluß des al-Kindī'schen Werkes auf al-Fārābī zu eruieren.

Die betreffenden Parallelstellen werden in den Anmerkungen angegeben.

Die lateinischen Übersetzungen aller drei Traktate, d. h. Alexander's, al-Fārābī's und al-Kindī's in der Redaktion *„de intellectu"*, weisen auf einen gemeinsamen Übersetzer hin. Er ist aber wahrscheinlich mit Gerhard von Cremona nicht zu identificieren, welcher, wie S. XV gezeigt ist, der Übersetzer von *„de ratione"* zu sein scheint. Jourdain [1]) vermuthet, daß Albert der Große in seiner Schrift *„de intellectu"* dieses Werkchen ausgenutzt hat.

IV.

Der Traktat *„de somno et uisione"* kann in drei Kapitel geteilt werden.

Nach einem kurzen Prolog (S. 12 Z. 4—14) giebt der Verfasser im ersten Teil (S. 12—18) die Definition des Schlafes: „somnus est demissio usus ab anima omnium sensuum" (S. 13 Z. 15) und die Erklärung des Traumes, indem er die Aufmerksamkeit auf zwei verschiedene Seelenvermögen richtet, d. h. auf die sinnliche und die einbildende Kraft („uirtus sensitiua" und „uirtus formatiua uel imaginatiua"). Die letzte ist sowohl während des Wachens, als während des Schlafes thätig; jedoch in höherem Grade im Schlafe (S. 14 Z. 9—12). Er hebt die Unterschiede zwischen beiden Vermögen und die Vorzüglichkeit der „imaginatiua" hervor. Am Ende des ersten Kapitels giebt er folgende Definition des Traumgesichtes (S. 18 Z. 1—2): „uisio est cum anima utitur cogitatione et dimittit usum sensuum ex parte sua."

Im zweiten Kapitel (S. 18 Z. 7—S. 23 Z. 8) erörtert al-Kindī folgende Fragen:

---

[1]) Jourdain, *a. a. O.* S. 320—321. Zu Albert's *„de intellectu et intelligibili"* (Opp. t. V, p. 339): „cuius (sc. Aristotelis) librum de hac scientia licet non uidimus, tamen discipulorum eius plurimorum de hac materia quam plurimos et bene tractatos perspeximus libros et epistolas" sagt er: Quant aux lettres et aux traités dont il parle, ce sont ceux d'Alexandre, d'Alkindi et d'Alfarabius.

1. Quare uideamus quasdem res antequam sint? — Vorhersehen der Sache.
2. Quare uideamus quasdam res, cum interpretatione significantes res antequam sint? — Vorhersehen von Zeichen der Sache.
3. Quare uideamus quasdam res, facientes nos uidere contrarium earum? — Vorhersehen des Gegenteils der Sache.

Und seine Gegensätze:

4. Quare uideamus res et non uideamus eas?
5. neque uideamus earum interpretationes?
6. neque uideamus contrarium earum?

Mit der Betrachtung aller derartigen Fälle sind gewiß alle Möglichkeiten des Vorhersehens erschöpft; natürlich aber keinerlei Grund oder Erklärung der Vorhersagungen gegeben.

In diesem Kapitel befindet sich ein Stück (S. 18 Z. 19—S. 20 Z. 2), in dem der Verfasser eine Lehre Plato's darlegt, und welches fast wörtlich sich in *„de ratione"* wiederfindet.

Im dritten Kapitel (S. 23 Z. 10—S. 27 Z. 12) stellt sich al-Kindī zur Aufgabe, die Ursachen des Schlafes darzuthun, und führt dieselben auf physiologische Prozesse zurück. Am Ende findet sich in einer Handschrift (Par. nat. 16613) Folgendes: *„Expliciunt cause sompni"*. Soll sich das auf den Titel des letzten Kapitels, oder auf den ganzen Traktat beziehen? In demselben Codex liest man in dem von alter Hand niedergeschriebenen voranstehenden Index: *„Item, liber Iacobi Alchuini de causis sompni et uigilie a magistro G. Cremonensi ex arabico in latinum translatus"*. Die „causae somni" würden auffallenderweise mit dem arabischen Titel: رسالة فى علّة النوم u. s. w. übereinstimmen.

Wenn man diesen Traktat mit dem des Aristoteles *„de somno et uigilia"* vergleicht, sieht man, daß er sowohl der Anordnung, als dem Inhalt nach von ihm gänzlich verschieden ist. [1]) Dem al-Kindī'schen *„de somno et uisione"* lag vielmehr eine Bearbeitung zugrunde, in welcher die drei aristotelischen

---

[1]) Vgl. Hauréau, *Notices*, T. V S. 201.

Traktate *„de somno et uigilia“*, *„de insomniis“* und *„de diuinatione per somnum“* ineinander verschmolzen waren. Einige Definitionen hier und da erinnern an die entsprechenden des Aristoteles. So vergleiche man „somnus igitur est dimissio usus ab anima omnium sensuum (S. 13 Z. 15) . . . est cum dimittit uiuus . . . usum omnium sensuum“ (S. 13 Z. 19—21) mit: *τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν τὸν ὕπνον εἶναί φαμεν.* [1]) — „hoc enim membrum (cerebrum) positum est omnibus istis uirtutibus naturalibus . . . nam sicut cum cerebro superuenit corruptio instrumento uirtutum naturalium administratarum illi membro a cerebro, similiter accidit id sensui . . .“ (S. 15—16, 20—24) mit: *τοῦ γὰρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίου καὶ πρὸς συντείνει τἆλλα, πεπονθότος τι, συμπάσχειν ἀναγκαῖον καὶ τὰ λοιπὰ πάντα* [2]) u. s. w. Diesen Übereinstimmungen stehen jedoch viele Verschiedenheiten gegenüber. Es handelt es sich dabei um Gedanken galenischen oder neuplatonischen Ursprungs. Einige Anklänge mit Synesius' Schrift *„de somnis“* deuten vielleicht auf eine solche gemeinsame Quelle hin.

Im Großen und Ganzen kann also das Urteil Hauréau's [3]) beibehalten werden: „Quant au livre (*„de somno et uisione“*) ce n'est pas une version du traité d'Aristote intitulé „du Sommeil et de la Veille“; c'est un écrit original du philosophe arabe.“

Es wäre wünschenswert, das Verhältnis dieses Traktates zu anderen späteren Bearbeitungen desselben Themas klarzustellen, z. B. zu ibn-Sīna's *„de anima“*, IV Kap. 2; zu dem zweiten Buche der Paraphrase des ibn-Rušd *„de sensu et sensato“*, und speciell zu dem von Salomo ben Moses aus Melgueil aus dem Lateinischen ins Hebräische übersetzten Traktate *„de somno et uigilia“*, welcher nach Steinschneider [4]) mit den Worten anfängt: „Aristoteles sagt: es ist meine Absicht, die Ursache des Schlafes und des Wachens zu erläutern“.

---

1) Aristoteles, de somno et uigilia, 1, p. 454 b. 25—26.

2) *A. a. O.* c. 2, p. 455 a 33—b 1.

3) Hauréau, *Notices* T. V S. 201.

4) Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, S. 284 (§ 153). — Andere Werke über den gleichen Gegenstand bei Steinschneider, *Die parva naturalia des Arist.*, ZDMG, Bd. 37 S. 487 und Bd. 45 S. 449.

Einen tiefgreifenden Einfluß unseres Traktates finden wir bei Albert dem Großen, in dessen *„de somno et uigilia“* al-Kindī sogar ausdrücklich genannt wird, in den gedruckten Werken [1]) freilich mit den verstümmelten Namen: *Alchimidi*, *Alchamadi*, *Adamidin* oder *Adamidim* . . . So bezieht sich die erste Definition: „Sic igitur intelligitur quod somnum diximus esse impotentiam et ligamentum sensuum. Hoc autem est supra 5. physicorum concordanter hoc dicentium, scilicet Algazel, Auicennae, Alpharabii, Auerrois et Alchimdi philosophi“ [2]) auf die schon früher (S. XXIII) als Anklang an Aristoteles citierte Stelle. — Ebenso entspricht die Erklärung: „Dixit autem Alchamadi Philosophus et uidetur Auerroes praebere assensum, quod somnus est uigor et confortatio sensus spiritualis et debilitas et (im Drucke: est) uinculum sensus corporalis; uigilia autem e conuerso uigor et confortatio sensus corporalis et debilitas sensus spiritualis. Quod dictum uerissimum est . . .“ [3]) dem Anfange des ersten Kapitels (SS. 13—14), speciell den Worten: „et haec quidem uirtus (sc. formatiua, der „sensus spiritualis“ des Albertus) perficit suas operationes in dispositione somni et vigiliae. uerumtamen in somnis est magis apparentis operationis et formationis, quam in uigilia“ (S. 14 Z. 9—13). — Aus der langen Erörterung (S. 15—S. 17 Z. 24), die den folgenden Teil desselben Kapitels ausmacht, und zu welcher der Glossator des cod. Par. Nat. 6443 bemerkt: „Nota quod per totam istam columnam ostendit quod uirtus formatiua sit perfectior quam sensitiua, et hoc multis rationibus et exemplis“ ergiebt sich als Schluß der Satz Albert's: „dixit etiam idem Philosophus quod sensus spiritualis dignior est quam corporalis . . .“ [4]) Das vierte Kapitel des zweiten Traktates [5]) derselben Abhandlung des

---

[1]) *Opp.* ed. Jammy, Lugduni 1651, T. V, S. 70 col. 1, S. 71 col. 2 u. s. w. Auch speciell: *Parva naturalia*. Venetiis. her. O. Scoti 1517. fol. 27 col. 2. fol. 27 v. col. 1, fol. 29 col. 1.

[2]) *De somno et vigilia*, Lib. I, tract. I cap. VII. — *Opp.* S. 70 col. 2. — *Parva naturalia*, fol. 27 col. 2.

[3]) *A. a. O.* Lib. I, tract. I, cap. IX. — *Opp.* S. 71 col. 2. — *Parva naturalia*, fol. 27 v. col. 1.

[4]) *Ibidem*.

[5]) *Opp.* T. V. S. 76 col. 1. — *Parva naturalia*, fol. 29 col. 1.

Albertus Magnus ist eine „digressio declarans quatuor causas somni secundum Auerroem et Adamidim". Der Verfasser sagt ausdrücklich „nos autem ad intelligendum praedicta et sequentia interponemus sententiam Auerrois et Adaminin . . ." und benutzt thatsächlich, wie es sich aus mehreren Parallelstellen erweist, das letzte Kapitel unseres „*de somno et uisione*".

V.

Das Werkchen „*de quinque essentiis*" enthält eine naive Erklärung einiger Grundbegriffe der aristotelischen Physik: *οὐσία*, *εἶδος*, *τόπος*, *κίνησις* und *χρόνος*. Es bezieht sich vorzugsweise auf das IV. Buch der *φυσικὴ ἀκρόασις*, so daß es als ein äußerst verkürzter Auszug desselben betrachtet werden kann, in dem aber hinsichtlich gewisser Punkte mehrere Stellen wörtlich reproduziert sind. Es finden sich Beziehungen auf die *Kategorien*, *Analytiken*, *Topik* und auf *De caelo*. Die beiden ersten werden ausdrücklich citiert: „sapiens Aristoteles ubi dialecticam incipit" (S. 28 Z. 2), „quemadmodum ostendimus in libro categoriarum" (S. 28 Z. 10). Vgl. Anmerkungen. Das Citat aus *De caelo* bestätigt die Notiz bei ibn-Rušd. (Siehe S. 69, Anmerkung zu 31,3.) Es ist außerdem Plato (Timaeus), nebst anderen Philosophen, erwähnt (S. 37 Z. 11).

Mehrere Stellen dieses Traktates begegnen uns auch in der Encyclopädie der Iḫwān al-ṣafā wieder. So gleich in der Vorrede: „Res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque; quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus, et quarta est motus, quinta autem est tempus". (S. 30 Z. 15—17) und:

والاصل فى هذا العلم هو معرفةُ خمسةِ اشياء وهى الهيّولى
والصورة والحركة والزمان والمكان

(*Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ* in Auswahl. Zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici. Leipzig, Hinrichs, 1883—1886. S. 24, Z. 3—4). „In primis itaque oportet nos scire quod principia ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma.

quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere haec duo ante alia tria" (S. 31 Z. 18—S. 32 Z. 1) und:

وما فيها من المعانى اذا أضيف بعضها الى بعض احتجنا ان نذكر فى هذه الرسالة طَرَفا من معانى الهيّولى والصورة شِبْهَ المدخل والمقدّمات ليكون اقرب الى فهم المبتدئين بالنظر فى علم الطبيعيّات واسهل على تعليمهم (Ebendaselbst S. 24 Z. 5—6). Die ganze Einteilung des XIV. Artikels (Ebenda. S. 24—43), welcher als Einleitung zur Abhandlung *„über das Wesen der Natur"* فى ماهيّة الطبيعة vorangestellt ist, ist identisch mit der des Traktats *„de quinque essentiis"*.

Auf einige einleitende Bemerkungen folgen nämlich fünf Kapitel, in denen jede der fünf „essentiae" besprochen ist: „sermo de hyle" (S. 33 Z. 16—21), „sermo de forma" (S. 34 Z. 3—S. 35 Z. 10), „sermo de motu" (S. 35 Z. 13—S. 37 Z. 5), „sermo de loco" (S. 37 Z. 8—S. 38 Z. 23) und „sermo de tempore" (S. 39 Z. 3—S. 40 Z. 7); ebenso wie bei den iḫwân al-ṣafâ die Abteilungen:

فى الهيّولى والصورة (S. 24—30).
فى ماهيّة المَكان (S. 30—32),
فى ماهيّة الحركة (S. 32—35) und
فى ماهية الزمان (S. 35—37).

Es wiederholen sich ferner dieselben (aristotelischen) Definitionen, wie man in den Anmerkungen sehen wird.

Da wir indes auch bei Ja'qûbî augenscheinliche Hindeutungen auf Sätze dieses Traktates finden, diese Sätze aber bei ihm unter den Grundgedanken der aristotelischen φυσικὴ ἀκρόασις angeführt werden, [1]) so haben wahrscheinlich die Iḫwan al-ṣafâ

[1]) „Seine (des Aristoteles) physikalischen Schriften. Die Vorlesung über die Natur, d. h. die physikalische Abhandlung. Darin behandelt er die fünf physischen Dinge, die alle Naturwesen umfassen, und ohne welche keinem Naturwesen Existenz zukommt, nämlich Stoff, Form, Ort, Bewegung und

nicht direkt das vorliegende Werk al-Kindī's benutzt, sondern es gehen al-Kindī und die Iḫwan al-ṣafā auf eine gemeinsame Quelle zurück. Vielleicht läßt sich auch näher bestimmen, welcher Art diese gemeinsame Quelle war. Wenn nämlich auch die nicht-aristotelischen Gedanken, welche in „de quinque essentiis" sich finden, derselben Quelle entstammen, so dürften wir dieselbe in einem Auszuge aus der aristotelischen Physik zu suchen haben, der von einem späteren Kommentator verfaßt wurde, und zur Zeit al-Kindī's als Verbindungsglied zwischen Logik und den speciellen physischen Werken die noch nicht vollständig gekannten acht Bücher der φυσικὴ ἀκρόασις ersetzte. Durch diese Annahme dürfte meines Erachtens das oben behandelte Verhältnis sowohl in dem Aristoteles-Kanon des Ja'qūbī, [1]) als in den Katalogen der Werke al-Kindī's und in der Reihe der Abhandlungen der Iḫwān al-ṣafā seine einfachste Erklärung finden. Unser *„de quinque essentiis"* steht übrigens mit ähnlich betitelten Werken, z. B. mit der von ibn-Palqera in dem Prologe לקוטים מן ספר מקור חיים des ibn-Gabirol, citirten [pseudo-] empedokleischen Schrift περὶ τῆς πέμπτης οὐσίας [2]) und mit den fünf Stoffen (Materien), welche al-Fārābī erklärte [3]), durchaus nicht im Zusammenhang. [4])

Zeit . . . . Von diesen fünf sind zwei Substanzen, nämlich Stoff und Form, und drei sind substantielle Accidentien." M. Klamroth, *Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qūbī*, ZDMG. Bd. 41 (1887) S. 428.

[1]) Klamroth a. a. O. und S. 432.

[2]) Munk, *Mélanges*, S. א, Z. 4–5. Vgl. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, S. 380 (§ 219).

[3]) Vgl. Uṣaibi'a, Bd. II, S. 34 und ibn-Ḫallikān, Bd. II S. 112—113.

[4]) Über die fünf مكسيات siehe S. VIII, Note 2. — Wie es sich mit diesen verschiedenen „fünf Dingen" (quinque res, essentiae, substantiae, corpora u. dgl.) verhält, werde ich in einer Mittheilung in den Rendiconti der R. Accademia scientifica letteraria di Napoli darzuthun versuchen.

VI.

Der *„liber introductorius in artem logicae demonstrationis“* zerfällt in folgende Abteilungen:

I. S. 41—46. Eine Einleitung, in welcher der Verfasser, nach einem kurzen Prolog (S. 41 Z. 5—12) über Zweck und Veranlassung seiner Schrift, die vier „species“ der dialektischen Methode, d. h. die „diuisio et resolutio, definitio et demonstratio“ nach der porphyrianischen Schule [1]) definiert und erörtert. Er geht dann zu einer näheren Besprechung der „demonstratio“ über und betrachtet:

II. S. 46—S. 49 die vom Subjekte herrührenden Fehlschlüsse. Er führt dieselben — in der durch Beispiele erläuterten Entwickelungsgeschichte der menschlichen Seele von der Kindheit ab, lediglich auf unerlaubte Analogien und unvollständige Induktionen zurück, die teilweise in vorgeschrittenem Alter durch das Nachdenken revidiert und nötigenfalls korrigiert werden.

III. S. 50—S. 59. Um vor den falschen Folgerungen „ex parte argumentationis“ zu bewahren, zählt er die Bedingungen des richtigen Schließens auf. Auch hier finden sich, außer aristotelischen Regeln, Anklänge an galenische und neuplatonische Lehren. Die *λογικαὶ ἀρχαί* (prima intelligibilia) z. B., ebenso der Satz: die Logik müsse nach Art der mathematischen Lehrsätze demonstriert werden, d. h. es sei das synthetische Verfahren, wie es z. B. in den Euklidischen Elementen erscheint, einzuhalten. sind seit Galen geläufig. [2]) Geradeso wie bei den Kommentatoren (schon seit Alexander) [3]), wird das principium contradictionis hervorgehoben und auf die Bedeutung der Mathematik hingewiesen.

Die Notwendigkeit der Mathematik als propädeutischer Disciplin (S. 58 Z. 11—13: „ille autem qui uult scire demonstrationes logicas oportet ut sit demoratus in exercitationibus

---

[1]) David *Prolegg. ad Porphyr.* (bei Brandis *Scholien* p. 18 a. 34—35: *εἰσὶ δὲ τέσσαρες αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι· ἔστι γὰρ διαιρετικὴ ὁριστικὴ ἀποδεικτικὴ καὶ ἀναλυτική.*

[2]) Prantl, *a. a. O.* Bd. I S. 562.

[3]) *A. a. O.* S. 622.

geometricis et ut iam acceperit ex eis regulas"), wird ausdrücklich schon in dem Werke al-Kindī's [1]):

كتاب رسالته فى انّه لاتنال الفلسفة الا بعلم الرياضات

„Abhandlung darüber, daß die Philosophie nur vermittelst der mathematischen Wissenschaften erworben werden kann", betont.

IV. S. 59—S. 61. Hier werden als Übungsbeispiele einige damals beliebte Kontroversen behandelt: daß in der Welt kein Leeres sei; daß es außer der Welt weder Leeres noch Volles gebe; über die Meinung der Weisen von der Entstehung oder der Ewigkeit der Welt; u. s. w. — Alles das ist als ein Exkurs oder als nebensächliche Anhängsel zu betrachten.

Die V. und letzte Abteilung, S. 61—S. 64, enthält eine kurze Wiederholung des schon Gesagten und eine mystische Schlußrede, in welcher der letzte Zweck der Logik mit dem der Ethik identisch gefaßt wird. Alles das stimmt auch mit den Grundgedanken al-Fārābī's, welcher „der Logik eine Beziehung zur Ethik giebt, indem die menschliche Vernunft, mag sie entweder bloß innerlich in der Seele haften, oder auch äußerlich im Wortausdrucke zu Tage treten, jedenfalls ihre höhere und umfassende Funktion in der Unterscheidung des Guten und Bösen habe, und hiermit die Wahrheit, welche entweder in letzten unbeweisbaren Grundsätzen vorliegt, oder durch logische Erforschung erreicht wird, diesem Ziele dienstbar sei." [2]) Jedoch sind seine übrigen Werke über Logik im Einzelnen weniger neuplatonisch und mehr aristotelisch gefärbt und weisen einige Züge auf, welche die spätere Lehre al-Fārābī's kennzeichnen und in dieser Schrift durchaus fehlen. Doch erinnere man sich, daß das vorliegende Werk nur eine Jugendarbeit, eine „collectio" al-Kindī'scher Gedanken, und nicht ein selbständiges, reiferes Erzeugnis des al-Fārābī sein dürfte.

Es ist auf eine Menge „Sendschreiben", d. h. Traktate (*epistolae* = رسالات) aufmerksam zu machen, welche hier

---

[1]) *Sulle opere* u. s. w. S. 8 n° 3 (*Fihrist* n° 3, Qifṭī n° 2, Uṣaibi'a n° 3, Flügel n° 3 und 133, Hammer n° 3 und 125). Vgl. n° 16.

[2]) Prantl, *a. a. O.* Bd. II S. 309. Daß dies neuplatonisch ist, erhellt aus der citierten Anmerkung 121 im Bd. I S. 644.

citiert werden und sich meist auf Bearbeitungen aristotelischer Werke beziehen: „*epistola de sensu et sensato*" (S. 41, 15. 48, 18. 50, 24. 53, 19) [1], „*categorici*" (S. 42, 3. 17), „*libri logicae*" (S. 50, 4. 52, 2. 62, 22), „*et topicae*" (S. 52, 2. 62, 22) und dann „*epistola de intellectu*" (S. 41 Z. 16), „*epistola de generibus scientiarum*" (S. 41 Z. 17), „*epistolae diuinae*" (S. 42 sicherlich die pseudo-aristotelische *Θεολογία*), „*epistola de causa et causatis*", „*epistola isagogarum*", „*epistola de hyle et forma*" u. s. w.

Das Latein ist freier und glatter, als in den Abhandlungen „*de somno et uisione*", „*de quinque essentiis*" und „*de ratione*". Der Übersetzer — wie schon gesagt, vielleicht Johannes Hispalensis — ist wahrscheinlich derselbe, welcher auch al-Kindī's und al-Fārābī's „*de intellectu*" bearbeitet hat. Dazu ist zu bemerken, daß der Traktat, auch der Stelle nach, in den Handschriften unmittelbar vor al-Fārābī's „*de intellectu*" niedergeschrieben ist.

VII.

Nach den Angaben der mir bekannten Handschriftenverzeichnisse sind die philosophischen Traktate Al-Kindī's in folgenden Bibliotheken aufbewahrt:

I. De intellectu.

1. Cesena. Plut. XXII, Cod. 3 (Titel: „*epistola Averrois*". Muccioli, I S. 78).

2. Erfurt. Cod. Ampl. 29^{3} fol. (Schum S. 24).

3. Cod. Ampl. 40 fol. (Steinschneider, *Alfarabi* S. 188).

4. Oxford. Cod. Bodl. 1818^{10} (Mss. Angliae, I, S. 87; Digby S. 217. Dreimal in demselben Codex nach Macray S. 230—231).

5. Cod. Morton Coll. 228 (Coxe S. 110).

6. Paris. Cod. Nat. 6443^{16} („*de ratione*". Cat. Bibl. Regiae P. III T. IV S. 244).

7. Cod. Nat. 6443^{21} („*de intellectu*").

---

[1] Dieses Citat dürfte nach Steinschneider (*Die parva naturalia des Aristoteles* ZDMG. Bd. 37 S. 490) manche Schwierigkeiten bieten, da nach ihm der betreffende Traktat zur Zeit al-Fārābī's noch nicht ins Arabische übersetzt war. Siehe jedoch Bd. 45 S. 447.

8. Cod. Nat. 16613[8] (= Sorbonne 1786. Hauréau, *Notices,* V, S. 195).

9. Rom. Cod. Angel. 242[4] („*de ratione*". Narducci, I, S. 138 col. 2).

10. Cod. Angel. 242[3] („*de intellectu*". *Ibid.* S. 139 col. 1).

11. Cod. Vat. 2186[12].

12. Cod. Vat. 4426[3].

13. Venedig. Cod. Marc. 39[1] (Valentinelli, II, S. 27).

II. De somno et uisione.

1. Brüssel. Cod. 21856[3] (vgl. Bülow, in: Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. M.-A., II, 3, S. 72—73).

2. Oxford. Cod. Coll. Oriel, 7[19] (dem *Ishaq Israëli* beigelegt. Coxe, I, S. 2—3).

3. Cod. Coll. M. Magdal. 175[4] (dem *Ishaq Israeli* beigelegt. Coxe, II, S. 8).

4. Paris. Cod. nat. 6443[24].

5. Cod. nat. 16613[3].

6. Venedig. Cod. Marc. 171[6] (Titel: *Themistii de somno et uigilia.* Valentinelli, IV, S. 117).

III. De quinque essentiis.

1. Erfurt. Cod. Ampl. 286[7] fol. (Schum S. 193).

2. Oxford. Cod. Bodl. 1818[3].

3. Paris. Cod. Nat. 9335.

4. Cod. Nat. 14700.

5. Rom. Cod. Angel. 242[5].

6. Cod. Vat. 210 (als „*logicae fragmentum*").

7. Cod. Vat. 2186.

8. Cod. Vat. Ottob. 1870.

IV. Liber introductorius in artem logicae demonstrationis.

1. Paris. Cod. Nat. 6443.

2. Rom. Cod. Vat. 2186.

Die von mir benutzten Handschriften sind: für „*de intellectu*":

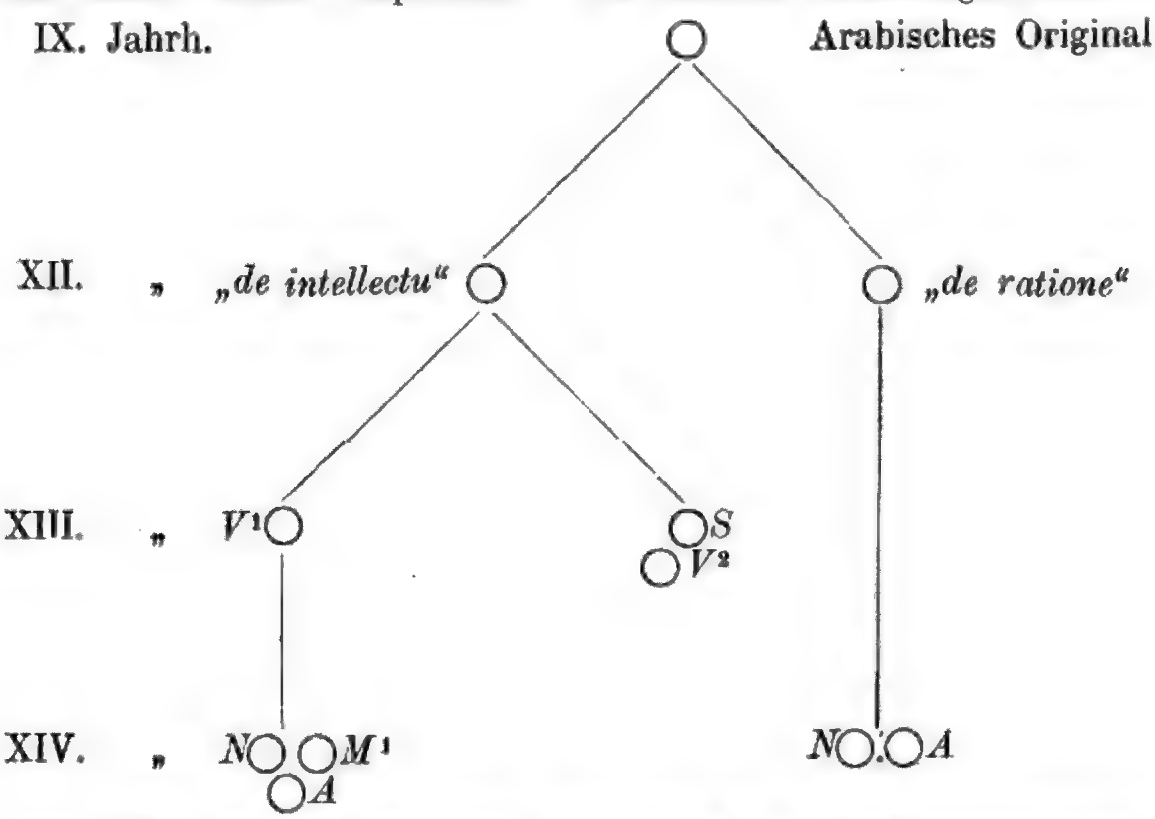
6., 7. } = *N*

8. = *S*

9., 10. } = *A*

11. $= V^1$
12. $= V^2$
13. $= M^1$.

Eine Beschreibung der Codices findet sich in den in Klammern angegebenen Werken und Katalogen. Die vatikanischen Handschriften (V^1 = cod. 2186, $0.22^m \times 0.14^m$. Ende des XIII. Jahrh. foll. II + 119 + I und V^2 = cod. 4426, $0.245^m \times 0.18^m$. Anfang des XIV. Jahrh. foll. 140) werde ich in einer in kurzem erscheinenden Mitteilung an die „R. Accademia dei Lincei" näher besprechen. Die Filiation dürfte folgende sein:



Für *„de somno et uisione"* benutzte ich die drei Handschriften:

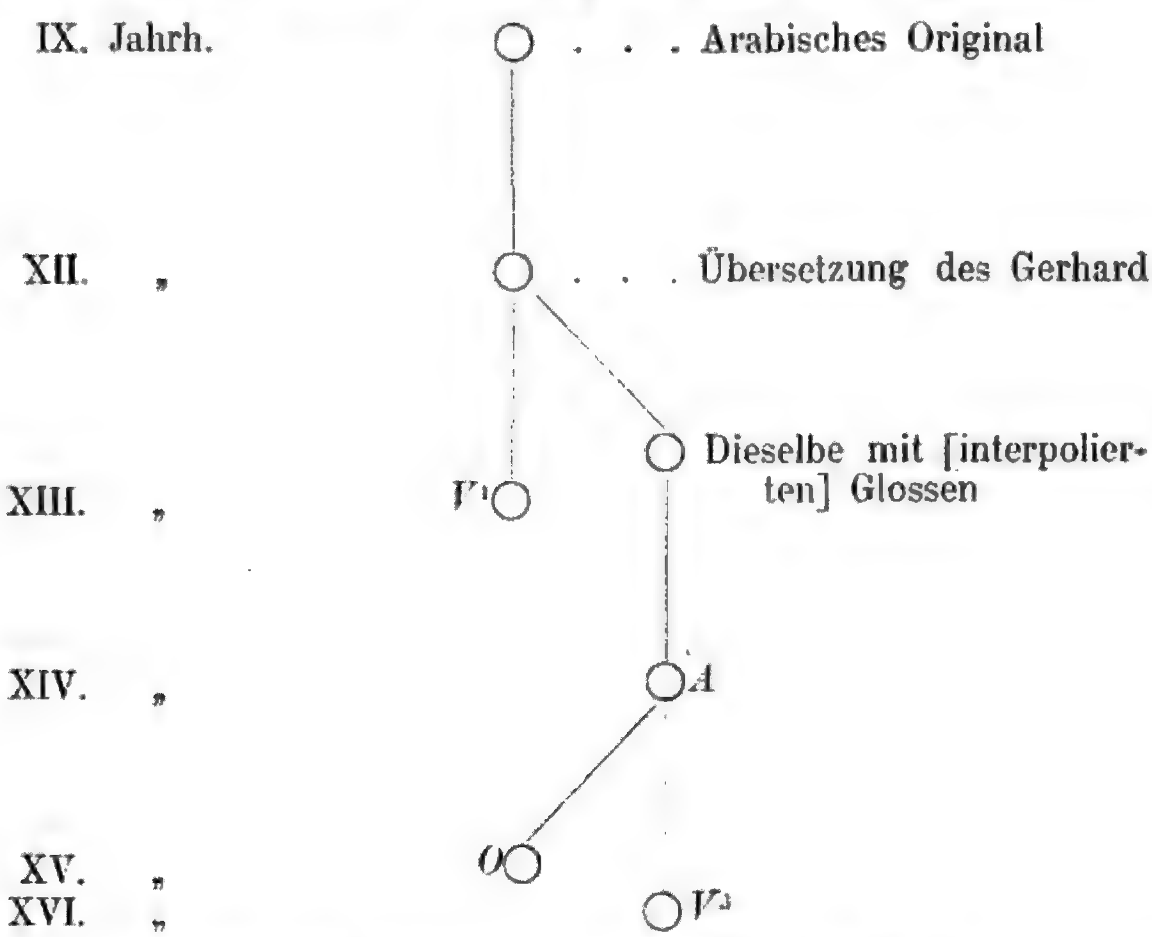
4 = *N*
5 = *S*
6 = M^2.

Während *S* wegen der außerordentlich häufigen Verderbnisse und *N* wegen des unklaren und lückenhaften Charakters minderwertige Handschriften sind, hat M^2 gute Dienste geleistet. Jedoch bietet die Ausgabe auch so noch manche Dunkelheiten, deren Klarlegung und Verbesserung möglicher Weise durch den Vergleich mit den mir nicht zugänglichen Oxforder Codices gewonnen werden könnte.

Für den Traktat *„de quinque essentiis"* waren mir folgende Codices zu Verfügung:

5 = *A*
6 = V^3
7 = V^1
8 = *O*.

Von größerer Wichtigkeit sind *A* und V^1; V^3 (= Cod. 210, 0.32m × 0.23m, XVI Jahrh., foll. IV + 70) und *O* (= Cod. Ottob. 1870, 0.28m × 0.20m, XV. Jahrh., foll. I + 175) sind spätere Abschriften, die einer der Handschrift *A* gemeinsamen Familie angehören, welche hier und da doppelte Übersetzungen eines arabischen Ausdrucks und Interpolationen enthalten, während V^1 solche nicht darbietet. Auch von derselben wird in der S. XXXII citierten Mitteilung die Rede sein.



Von den beiden Handschriften 1 = *N* und 2 = V^1 oder auch einfach *V*, welche der Ausgabe des *„liber introductorius in artem logicae demonstrationis"* zu grunde liegen, ist jedenfalls *V* die beste.

Es sei nun hier mir gestattet, den Herrn Leopold Delisle, Präfekt der Pariser National-Bibliothek, Domenico Gnoli, Präfekt der „Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele II" in Rom,

und P. Franz Ehrle, Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, deren Höflichkeit ich die Ausnutzung der Pariser und Vatikanischen Handschriften verdanke; den Herrn Professoren Ignazio Guidi und Celestino Schiaparelli der hiesigen K. Universität, die mir mehrere schwer zu findende arabische Werke gütigst zur Verfügung gestellt haben; und dann meinem theuersten Freund Dr. Joachim Frateili, Lehrer am K. Umbertinischen Ober-Gymnasium, welcher mir bei der mühsamen Arbeit der Kritik und Correktur der lateinischen Texte beigestanden hat — meinen herzlichsten und aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Rom, den 25. Juni 1896.

A. Nagy.

Während des Druckes wurde ich durch Herrn Professor Clemens Baeumker — welcher die Gefälligkeit hatte, alle Bogen nochmals sorgfältig durchzusehen, und welcher mit seinem bewährten Rate manche zweifelhafte Stellen verbessert hat — auf eine bis jetzt unbekannte Handschrift des Traktates „de intellectu" aufmerksam gemacht, von welcher mir derselbe eine Abschrift sendete. Es ist:

14. Lilienfeld (Niederösterreich) Cod. 144 Monast. Cisterc. fol. 102r—102v, ohne Titel und als Prolog zu den *Paradoxe Alani de maximis generalibus* (d. h. Regulae theologicae). Die betreffenden Varianten werden in den Anmerkungen angeführt. Aus denselben erhellt, daß der Codex einer mit SV^2 gemeinsamen Familie angehört.

Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione,

translatum a magistro Gerardo Cremonensi.

Intellexi quod quaesiuisti de scribendo sermonem in ratione abbreuiatum, enuntiantem sententiam Aristotelis et Platonis. comprehensio quidem sermonis Platonis et sermonis discipuli eius Aristotelis est, quod ratio est secundum quatuor species. prima quarum est instrumentum omnium rationatorum et rationatum. secunda est ratio quae potentiâ est in anima. tertia est ratio cum exit in anima de potentia ad effectum.

1–5 Incipit uerbum Jacob alchindi de ratione *A*. *Rot und am Rande:* Nota uerbum Jacob alkin. *N* 1 alkindi | alkin *N* 8 abbreuiatum | abreviatum *AN* 8—9 enuntiantem sententiam | enunciatione sicut *A* 9–10 Aristotelis et Platonis | Aristotilis et Platonis *rot N* 11 sermonis | *fehlt N* 12 Aristotelis | *Lücke N* 16 secunda | *bis N (rot und schwarz)* 17 in | *fehlt A* 18 tertia | et tertia *A bis N (rot und schwarz).*

Liber Alkindi de intellectu [et intellecto].

Intellexi quod quaeris [scilicet] scribi tibi sermonem breuem de intellectu [et intellecto], secundum sententiam Platonis et Aristotelis. sed sententia eorum est, quod intellectus est secundum quatuor species. prima est intellectus qui semper est in actu. secunda est intellectus qui in potentia est in anima. tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum. quarta est intellectus, quem uocamus demonstrat*iuum*.

1—2 De intellectu secundum Aristotelem et Platonem *S* Incipit liber alkindi de intellectu V^2 Liber alquindi philosophi de intellectu et intellecto *rot N* Incipit libellus alchindi de intellectu et intelligentia *am Rande* M^1 Incipit alchindus de intellectu et intellecto *A* Liber aliquindi philosophi de intellectu et intellecto V^1 6 Intellexi | intellexisti SV^2 6—7 [scilicet] | *fehlt* SV^2NA 7 scribi tibi | tibi scripsi V^2 scribitur *N fehlt S* 8 [et intellecto] | *fehlt* $SV^1V^2NM^1$ 9 sententiam | scientiam *SA* 9—10 Platonis et Aristotelis | Aristotelis et Platonis AM^1 9—13 Platonis . . . prima est | *fehlt N* *Zu* 10—19 *Randglosse*: Intellectus alius in actu semper, alius in potentia, alius in effectu, alius demonstratiuus V^1 intellectus alius in actu semper, cum in potentia, in effectu, demonstrat' *N* 10–11 sententia eorum est | scientia est eorum *S* eorum sententia est V^2 sententia est eorum *A* 11 est | *fehlt S* 13 semper est | est semper *S* 15 qui in potentia est | quo est in potentia SV^2 16 intellectus | in anima M^1 17—18 ad effectum | de effectu *S* ad actum *A* 19 quem | *fehlt N* demonstratiuum | demonstrantem SV^1M^1 demonstratiue *N* demonstrationem *A unklar* V^2.

quarta ratio est illa, quam denominamus demonstratiuam. et est assimilatio rationis cum sensu, propter propinquitatem sensus ad ueritatem et communitatem ad eam.

Dixit enim quod forma est duae formae. quarum una est habens materiam et est illa quae cadit sub sensu; sed altera est illa quae non habet materiam et est illa quae cadit sub ratione. et est specialitas rerum et quod est supra eam.

Et forma quidem, quae est in materia, est actu sensata; quoniam si non esset actu sensata, non caderet sub sensu. cumque adquirit eam anima, tunc ipsa est in anima. et non adquirit eam nisi quoniam est ipsa in ea in potentia. cum ergo adquirit eam anima, fit in anima actu. et non est in anima sicut res in uase, neque sicut similitudo in corpore, quoniam anima non est corpus. est igitur in anima, et anima est res una, non aliud.

et similiter iterum uirtus sentiens non est nisi animae; et non est in anima sicut membrum in corpore, immo est in anima et est sentiens. et similiter iterum uirtus forma sensati non est

---

1 quarta | *bis N (rot und schwarz)* illa | *fehlt N* denominamus | nominauimus *N* demonstratiuam | demonstrationem *N* 4 enim | *fehlt N* 5 illa | *fehlt N* 6 et est illa | *fehlt im Text und am Rande:* et illa est *N* 7 specialitas | spālitas *N* 12 quoniam | quandoque *N* ipsa | *fehlt N* 13 anima, | aū *(unklar) A* 14 neque | et neque *A* sicut | *fehlt N* 15 est etiam *A* 18 iterum | ī trā (in terra?) *A* sentiens | sentenciis *N* animae | anima *A* 20 non | is *A*.

et hunc intellectum assimilauit Aristoteles sensui, propter propinquitatem sensus ad ueritatem et quia communicat cum ea omnino.

Dixit enim Aristoteles quod forma est duae formae. quarum una est habens materiam et illa est quae subiacet sensui; et altera est illa quae non habet materiam et illa est quae subiacet intellectui. et illa est specialitas rerum et id quod est supra eam [scilicet generalitas rerum].

Et forma quidem, quae est in materia, actu est sensata; quoniam si non esset actu sensata, non caderet sub sensu. cumque apprehendit eam anima, tunc ipsa est in anima. sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia. cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu. non est autem in anima sicut aliquid in uase, nec sicut caelatura in corpore; quoniam anima non est corpus nec circumscripta. est igitur in anima, et anima est res una, quae est ipsa, non aliud ab ipsa; nec etiam alia alietate praedicamentorum.

similiter etiam uirtus sentiens non est nisi in anima; sed non est in anima ut membrum in corpore, sed est ipsa anima, et ipsa est sentiens. similiter forma sensati non est in anima

Zu 1 *Randglosse:* notā intellectum assimilatum sensui *N* assimilauit | assimilat V^1NAM^1 assimulauit *S* 2 et | *fehlt A* communicat | coniunctalis (!) *S* cum ea | cum eo SV^2 in ea V^1AM^1 in eo *N* 5--7 sensui . . . intellectui | *fehlt im Texte und ist am Fuße der Seite nachgetragen* V^2 6 est illa | est ASV^2 illa est | est illa *S* est alia V^2 7 specialitas | spcitas V^2 spualitas *S* spālitas *NA* spēalitas M^1 id *fehlt A* 8 scilicet generalitas | generalitas (grauitas V^2) scilicet SV^2 9 forma | forme *S* quidem | quod V^2 *fehlt S* materia | natura M^1 sensata | sensuata *S* 10 sensu | actu sensu *S* 10—11 cumque | cum *A* 11 tunc . . . anima *fehlt A* sed | *fehlt A* 12 nisi . . . erat | *fehlt A* prius erat | prius V^2 erat prius SM^1 in anima | inanimata in *A* 12—13 in potentia . . eam anima | *fehlt A* 13 fit | sit *S* in anima | anima V^2 14 in anima | anima *N* *fehlt A* nec | et *S* sicut | non sic *N* caelatura | colatura *S* 15 nec | *unklar ob* nᵉ *oder* ü *S* circumscripta | circumscripta est *A* circonscripta N^1 15—16 est igitur | igitur id quod est *A* 16 est res una | res una est *S* rest una M^1 quae | et quae *S* nec | neque M^1 17 etiam | est V^2A alia | in alia *N* alietate | alicet (!) *S* praedicamentorum | preceptorum *S* predicatorum M^1 *zweifelhaft* NV^2 18 etiam | autem et *S* autem etiam *A* et V^1 non | *fehlt A* nisi | *fehlt A* in | *fehlt* M^1 18–19 sed . . . anima | *fehlt* V^2S 19 membrum | membro *S* ipsa anima | in ipsa anima *A* 20 et ipsa | et ipsa anima *A* *nach* ‚sentiens' | similiter autem forma non est in anima ut membrum est in corpore, sed est in ipsa anima et ipsa anima est sentiens *A (Dittographie)* similiter | similiter autem *A* sensati | sensata *S* *fehlt A*

in anima cum alio, aliud alteritate. sensatum igitur in anima est sentiens. at uero sensatum materiei est praeter animam sentientem. ex parte ergo materiei sensatum non est sentiens.

et similiter exemplum rationis in anima, quando apparet ratio siue forma, cui non est materia et unitur cum anima, scilicet fit inuenta in anima actu, cum iam fuerit in anima non inuenta actu, immo potentia. haec igitur forma, quae materiam non habet neque phantasiam, est ratio adquisita animae ex ratione prima, quae est specialitas rerum, quae est actu semper. et ipsa quidem non fit adquisita et anima adquirens nisi quoniam anima potentiā est rationalis, et ratio prima actu est. omnis res adquirens rei essentiam suam, adquirenti ei est res illa potentiā et non est ei actu. et omne quod est rei potentiā non egreditur ad actum per essentiam eius; quoniam si esset per essentiam eius esset actu semper. quoniam essentia est ei semper et est inventa. ergo omne quod est potentiā non exit

---

1—2 in anima est sentiens | est in anima sentiens *N* 2 uero | *unklar N* est | et *N* 3 materiei | mi (mit e darüber) *A* quatuor *N welcher* IIII *las* 5 quando | q̄n *N* q̄r *A* 7 anima | animali *A* 8 immo | *fehlt im Text, aber am Rande nachgetragen A* 9 ex | et ēx *A* 10 quae | quarum *A* specialitas spālitas *AN* semper | *fehlt N* 11 adquirens | aquirens *N* 12 anima | animal *N* rationalis | rationabilis *A* est | *fehlt N* 13 omnis | cum omnis *N* ei | enim *N* 14 omne | esse (eē *für* oē) *N* 15 quoniam | quod *A* 16 ei | et *A*

ut aliud uel alterum. sensatum igitur in anima est sentiens secundum quod est in anima, sicut dixit Aristoteles. sed sensatum uirtutis materialis est praeter animam sentientem. secundum igitur quod est in materia, sensatum non est sentiens.

et similiter exemplifica*ui*t Aristoteles intellectum, scilicet quod anima cum apprehendit intellectum, scilicet formam quae non habet materiam nec phantasiam, et unitur cum anima, tunc est in anima in effectu quae non erat antea in anima in effectu sed in potentia. haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus adeptus animae ab intelligentia prima, quae est specialitas rerum, quae est in actu semper. haec autem non fit attribuens nisi animae adeptae ad recipiendum, quoniam anima in potentia est intelligens, sed intelligentia prima est semper in actu. nulla enim res attribuit aliquid suis receptibilibus, nisi quod erat eis in potentia et non in effectu. nihil autem quod est rei in potentia exit ad effectum per se ipsum; quoniam si esset per se ipsum, exiret semper in

---

1 uel | *fehlt SA* 2 secundum | eo V^2 est in | *fehlt A* est M^1 anima | anime *A* eo (aia) V^2 sicut | ut *A* dixit | d^t M^1N dicit *S* sed | *fehlt S* 3 uirtutis materialis | uirtutis rationalis *A* materiale *S* materialis V^2 est | *fehlt S* 4 igitur | *fehlt A* materia | aīa m (a) V^2 non est | *fehlt A* 5 exemplificauit | exemplificat $SNV^1V^2AM^1$ intellectum | in intellectu *A* 5–6 scilicet . . . intellectum | *fehlt* NV^2 *(Homoioteleuton)* 6 cum apprehendit | comprehendit *S* 7 nec | et *N* phantasiam | fantasiam $SNV^1V^2AM^1$ *und so immer* cum anima | in fantasia illa *S* cum ea M^1 8 in effectu | affecta *A* quae . . . effectu | *fehlt* NV^1M^1 *(Homoioteleuton), in* V^1 *jedoch am Rande nachgetragen* antea | *fehlt* SV^2 9 sed in potentia | *fehlt A* iam | a iam *S* 10 nec | neque *NA* uel *S* adeptus | aptus *A* 10–11 intelligentia prima | intellectiua potentia V^2 11 est | *fehlt A* specialitas | splitas (a) V^2 spālitas ANM^1 spūlitas *S* rerum | non (nō *für* r̄r) *S* est in actus *S* in actu est *AN* 12 haec | hic *S* non fit | si fit *N* ĩitĩa (intelligentia ?) V^2 attribuens | tribuens V^2 antibuens (!) *N* adeptae | apte V^2 13 quoniam | q (m) *A* intelligens | intellectus *S* sed | et *A* 13–15 sed . . . potentia | *fehlt* SV^2 14 est semper in actu | semper est in actu NM^1 semper in actu est *A* res | *fehlt* M^1 14–15 attribuit . . . receptibilibus | aliquid suis receptibilibus attribuit *A* suis | r̄r *N* eis | *fehlt* M^1 15 et non | sed V^2 sed non *S* 16 nihil | nichil V^1SNM^1 *und so immer (auch* V^2A*)* est rei | erat *A* exit | erit *S* effectum | actum *und am Rande:* effectum *A* 17 quoniam . . . ipsum | *fehlt N (Homoioteleuton)* exiret | esset ANV^1V^2

ad actum *nisi* per id quod est illa res actu. anima igitur est rationalis potentiā. et est exiens ad actum per actum primum.

et cum unitur forma rationalis ei, non est ipsa per formam rationalem alterata, quoniam non est diuisa quare alteretur. et cum unitur cum ea forma rationalis, tunc ipsa et ratio sunt res una, rationalis et rationata. ratio igitur et rationatum sunt res una ex parte animae. ratio uero quae est actu semper faciens extrahere animam ad hoc ut fiat rationalis actu, postquam fuerat rationalis potentiā, non est ipsa et rationatum res una.

rationatum igitur in anima et ratio prima, ex parte rationis primae, non est res una; ex parte uero animae ratio et rationatum est res una.

ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea in sensato plurimum.

ratio igitur prima est instrumentum omnium rationatorum et rationatum. ratio vero secunda est animae potentiā.

---

1 nisi | neque *AN* 2 ad | per *N* per | ad *N* 6 rationalem | in omne *A* quare | quia *N* 8 una | et materia *N* 9 ratio | rātio *N* uero quae est actu | intentio non est que „actu" est *N* 10 extrahere | extrahens *AN* animam | anima *N* 14—15 ex parte . . . una | *bis N* 15 est | et *N* 17 est est | est *(Haplographie) N* 19 igitur prima | prima igitur 20 ratio uero secunda | secunda ratio uero secunda *NA*

actu, quoniam essentia sua es[se]t sibi semper et es[se]t inuenta. nihil igitur quod est in potentia exit ad effectum, nisi per aliud quod est in effectu. anima igitur est intelligens in potentia, sed exit ad effectum per intelligentiam primam, ad quam cum ipsa respexit, fit intelligens in effectu. et cum unitur ei forma intelligibilis, non est ipsa et forma intelligibilis alia et alia, quoniam non est diuisibilis ut alteretur. sed cum unitur cum ea forma intelligibilis, tunc ipsa et intellectus sunt res una, scilicet intelligens et intellecta. igitur intellectus et intellectum sunt unum secundum quod sunt in anima. intellectus uero qui est in actu semper et qui extrahit animam ad hoc ut fiat in effectu intelligens, postquam fuerat intelligens in potentia, ips*e* et intellectum ipsum non sunt res uua. intellectum igitur in anima et intellectus primus ex parte intelligentiae primae non sunt res una; ex parte uero animae intellectus et intellectum sunt res una.

intellectus autem, qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad intellectum, quam sensus ad sensatum. intellectus igitur primus causa est omnium intellectorum. sed intellectus secundus est animae in potentia.

---

1 es[se]t *(bis)* | esset *S N* V^1 V^2 *A* M^1 sibi semper | semper sibi *S* 2 inuenta | intenta V^2 inuencta *N* igitur | ergo V^2 autem *A* potentia | actu potencia *S* effectum | actum vel effectum M^1 3 nisi | ut *S* aliud | aliquod *S* 3–5 anima . . . effectu | *fehlt A (Homoioteleuton)* 3–4 est intelligens in potentia | intelligens in potentia est intelligens *S* V^2 4 intelligentiam primam | intellectiuam potentiam V^2 5 quam cum ipsa quamcumque *N* respexit | respicit V^1 *N* M^1 intelligens | intellectus *S* 6 ei | cum ea V^1 intelligibilis | intellectus M^1 6–8 non est . . . intelligibilis | *fehlt S (Homoioteleuton)* 8 tunc ipsa | *fehlt* V^2 9 intelligens | intellectus V^2 *A* intellecta | intelligentia *S* intellectus *NA* intellectum M^1 intellectum | intellecta V^2 intellectus *A* 11 actu | anima *S* qui | quod *N* extrahit | abstrahit M^1 animam | animam ad animam V^2 aiam *S* 12 intelligens *(bis)* | intellectus *S* V^2, *M nur das erste* fuerat | fuerit *S* ipse | et ipsa V^2 ipsa *S N* V^1 *A* M^1 13 intellectum ipsum | suum intellectum V^1 *N A* M^1 intellectum V^2 intellectum | intellectus *S* 14 intellectus primus | intellectiue p̊ V^2 15–16 ex parte . . . una | *fehlt N (Homoioteleuton)* 15 uero | eius *S* 17 *vor* intellectus *der Titel*: simplex intellectus similior est anime *S, rot* qui in simplicitate est | qui est in simplicitate *S* 18 multo | intellecto (,intlo' *für* ,ml'to') *S* quantum | quam *N* V^2 quam | q̊ *N* 19 causa est | est causa *S* 20 sed . . . potentia | *fehlt A* animae | causa M^1

igitur ratio aut est prima et instrumentum omnium rationatorum, aut est secunda et est animae in potentia, dum non fit anima rationalis actu. et tertia quidem est illa quae actu est animae, quam iam reposuit, quare sit ei inuenta cum uult uti ipsa et facit eam apparere cum inuentione absque alio ab ea. sicut scriptura a scriba; est enim ei propera possibilis, quoniam iam recondidit et fixit in anima sua. ipse ergo extrahit eam quando uult. quarta uero est ratio apparens ex anima, quae, quando extrahit eam, est inuenta absque alio actu.

ratio igitur secunda est ex tertia et quarta, cum tertiam reposuerit anima et fit ei ut extrahat eam quando uult. et quarta aut hora repositionis suae prima aut hora suae compositionis secunda.

igitur est tertia cuius repositio animae iam praecessit et quando uult est inuenta in ea.

quarta uero est apparens in anima, quae apparet actu.

istae igitur sunt sententiae antiquorum de ratione. et

---

1 igitur | ergo *N* aut | aliud *A* 3 fit | sit *N* et | se *(unklar) N* actu est | est actu est *A* 6 a | ad propera | pp *A* ppea *N* 7 ergo | enim ergo *N* 8 quando | cum *N* apparens | operans *A* 11 tertiam | tertia *N* 12 fit | sit *N* extrahat | trahat *A* 13 aut | autem *A* *unklar N* 15 praecessit | precellit *A* 17 uero est | uero *A*

intellectus igitur uel est primus omnibus intellectibus, uel est secundus, et tunc animae est in potentia, interim dum anima non est intelligens in effectu. et intellectus tertius quidem est ille qui in effectu est animae, quem iam adquisiuit. et habetur in ea ita ut, cum uoluerit, exerceat eum et faciat eum esse in alio a se. sicut scriptura in scriba est properata et facilis, quam iam adeptus est, et est defixa in anima sua. ipse ergo propalat et exercet eam, quando uult. quartus uero est intellectus apparens ex anima, qui, cum propalaueris eum, erit in effectu in alio a te.

intellectus igitur secundus est ex tertio et quarto, eo quod tertius est adeptio animae et fit ei ut faciat eum apparere, quando uoluerit, vel prima hora suae adeptionis [in] nobis, vel secunda hora suae apparitionis ex nobis. et tunc exercet eum anima. ergo tertius est ille qui est animae adeptio quae praecedit et cum uoluerit erit inuentus in ea. quartus uero est qui est apparens ex anima in effectu.

hae igitur sunt partes in quas primi sapientes diuise-

---

1 igitur | ergo V^2 uel est primus | primus uel est *A* nihil est primus *S* intellectibus, uel | *fehlt* V^2 2 est | et V^2 *fehlt S* et | *fehlt S* tunc | t̄n V^1AM^1 cum *N*, *unklar* SV^2 animae est | est anime *S* interim | iterum *S* item *A* dum | de SV^2 3 non | *fehlt* SV^2 intelligens | intellectus NSM^1 3—4 quidem est ille qui | qui est ille qui *A* quid est ille *S* quod est ille *N* q̄ est ille qui V^2 qad^m M^1 4 in effectu est est in effectu M^1 quem iam | quoniam *S* quem V^2 5 exerceat | exercet *SN* eum | eam *A* 6 a se | esse *A* est | et V^2 properata | preparata SAV^2 p'pata *N* p̄parata M^1 7 adeptus est | est adeptus *S* et est defixa | et cum defixa est *S* non defixa V^2 ipse | ipsum SV^2 ipsa *A* 7—8 propalat | aprobet *S* 8 exercet | exerceat V^2A est intellectus | intellectus V^2M^1 intellectus est *S* 9 apparens ex anima | anime aparens *S* ex anima apparens V^2 apparens ex alia A qui | quae *A* propalaueris | approbaueris *S* appellaueris *N* erit in effectu | exit in effectum *A* 10 alio | alia *A* a te | aue (!) *A* 11 igitur | ergo V^2 est | *fehlt* M^1 eo | et *SN* 12 tertius | suus *(unklar) N* adeptio | ad eptio *S* eum | *fehlt SA* 13 quando | uel quando *N* suae adeptionis | adeptionis sue V^2 sue apparitionis *S* [in] | *fehlt* V^1NAM^1 ex *S* 14 vel . . . nobis | *fehlt (Homoioteleuton) S*, *bis (Dittographie) N* secunda | illa M^1 ex | *fehlt (das erste Mal) N* 15 eum | illum V^1N ergo | igitur V^1NAM^1 tertius | interius (!) *N* forcius M^1 est | *fehlt* SV^2 animae adeptio | ad eptio anime SV^2 quae | qui SV^2 16 uoluerit | uoluit *S* uoluerit et cum volui *N* uero est | uero V^2A 17 ex | in SV^2 in | aut in *S* 18 hae | *fehlt S*.

quantitas huius sermonis, cum sit intentio nostra sermo enunciatiuus, sufficiat.

Explicit uerbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione.

---

1 huius | huiusmodi *N* 3—4 Explicit . . . ratione | *fehlt N*. Explicit uerbum Jacob alkindi de intentione antiquorum *fügt A rot bei*.

runt intellectum. quantum uero ad intentionem tuam de hoc, tantum sermonis sufficiat.

Explicit liber Alkindi philosophi de intellectu [et intellecto].

---

1 quantum | quartum (!) *S* $\overset{m}{q}$ *N* de hoc | *fehlt* *S V*[2] 2 sufficiat | suffic̀ *N* ad hoc sufficiat *V*[2] 3 Alkindi philosophi | *fehlt* *S* alkindi *V*[2] alchyndi philosophi *A* [et intellecto] | et intellecto secundum Alpharabium *S* et intellecto *A* *fehlt* *V*[2] 3 *fehlt* *V*[1]*N* Explicit amen *M*[1].

Liber de somno et uisione

quem edidit Jacobus Alch*ind*us, magister uero Gerardus Cremonensis transtulit ex arabico in latinum.

Tu, cui Deus occultorum ueritates patefaciat et quem in domo uitae et in domo mortis beatificet, quaesiuisti ut describam tibi quid sit somnus et quid uisio. hoc uero est de subtilibus scientiis naturalibus, et proprie in qua transgressio est ad loquendum de uirtutibus animae. et indiget speculator in hac specie scientiae plenaria cognitione eius, quod narraui. nam si abbreuiatur ab hoc, abbreuiatur ab intellectu eius. et demonstratio quidem eius, quod in eadem scripsi, est secundum semitam demonstrationum naturalium. et scripsi de hoc quidem secundum quantitatem quam tibi similiter sufficere aestimaui. adeo tamen prouenit directio.

[I]

Dico ergo quod cognitio eius, quod accidit rei, non est nisi post comprehensionem scientiae quidditatis rei. somnus uero

---

1 Inscipit liber de sompno et uisione *(rot) S* Incipit liber Alquindi philosophi *(rot).* Liber de sompno et uisione *(oben).* Iste liber tractat de sompno et uisione *(am Rand) N* Themistius de sompno et vigilia *(rot)* M^2 2 Alchindus | alchuinus *S* 2—3 *rot S fehlt N*M^2 4 cui | qui *S* occultorum | oculorum *N* occulorum *S* ueritates | uarietates *S* patefaciat | patefac̄ *N* 5 et in | et *N* beatificet | benefice *N* quaesiuisti | quem siuisti (!) uel rogasti M^2 ut | *fehlt S* 6 somnus | sompnus *NS und so immer* sonnus M^2 *und so immer* 7 est | est uel fit *S* fit *N*M^2 8 loquendum | loquendam *N* et | qua *N* speculator | quod speculator *S* 9 eius, quod | eiusque *N* narraui | naraui M^2 natura *S* narranti *S* 10 si | *fehlt* M^2 abbreuiatur | abreuiatur *SN und so immer* ab hoc | *fehlt S* et | quia *N* 11 quidem | q^a *N* quod | quam *N fehlt* M^2 eadem scripsi | ea descripsi *SN* 11—12 est secundum . . . scripsi | *fehlt N* 12 quidem | quidam *S* 13 quam tibi | quantum *N* similiter | *fehlt N* aestimaui | extimaui *N* estimaui *S* 14 directio | directus *S* direcc̄o *(unklar) N* 15 [I] | *fehlt SN*M^2 17 quidditatis | quiditatis *SN*M^2 *und so immer* rei | eius *N*

et uisio sunt quae accidunt animae. quare oportet ut speculatio in hoc sit ei, qui bene disponit sermonem [scientiae] de substantia animae et intelligit dictiones eius et multitudinem conuersionis sermonis ipsius et quod sequitur in hoc de ambiguitate, et quod de uirtutibus animae sunt duae uirtutes magnae, elongatae: sensibilis et rationalis, et quod uirtutes eius mediae inter sensum et rationem inuentae sunt omnes in homine, qui est corpus uiuum crescens.

Cum ergo fuerint istae significationes notae — et sunt actu — erit quidditas somni, notarum uirtutum scilicet a quibus proueniat notum. et quidditas uisionis nota est sermone breui, pauco etiam numero. et hoc est quia nos dicimus dormientem illum qui [dormit et] licet sit uiuus actu, tamen non sentit aliquo quinque sensuum.

Somnus igitur est dimissio usus ab anima omnium sensuum.

Nos enim cum non uidemus neque audimus neque *o*doramus neque gustamus neque tangimus, absque aegritudine accidente, et sumus secundum naturas nostras, dormimus.

Somnus igitur cum integritate descriptionis est cum dimittit uiuus, fixus secundum naturas suas in sanitate, usum omnium sensuum, per naturam.

Si ergo fuerit hoc, sicut dictum est, tunc iam apparet quid sit uisio, cum scitum est quae sunt uirtutes animae et quae de eis est uirtus, quae nominatur formatiua, scilicet uirtus

---

1 animae ex anima *S* anima M^2 2 sermonem | sermo n̄ ē M^2 scientiae | *fehlt* SM^2 3 intelligit | intelligat *N* 4 sermonis ipsius | eius *N* ipsius scilicet sermonis M^2 quod sequitur | *fehlt S* 6 elongatae | elegantiae *N*. *Am Rande:* Nota duas uirtutes animae magnae excellentiae. 7 sunt omnes | omnes *S* sunt comunes *N* 8 uiuum unum *S* 9 fuerint | sunt *S* sunt | fuerit *N* fuerint M^2 10 actu | acta *S* actu uel opera M^2 11 proueniat | proueniant *N* est | cum *S fehlt* M^2 12 etiam | *fehlt N* in M^2 et | ex *S* quia *N* 12—13 dormientem | borregentem (!) *S* 13 et | quia *N* uiuus | unius *S* tamen non | non tamen *N* 14 quinque | *V N* *zu* 15 Diffinitio somni *N Randglosse* dimissio | diuisio *SN* 16 uidemus | uideremus *S* audimus | audiremus *S* 16—17 neque odoramus | *fehlt S* neque adoramus *N* 17 gustamus | gustaremus *S* neque tangimus | *fehlt S* 17—18 accidente | accidentem *S* 19 cum | est cum *S* descriptionis est | *fehlt SN* 19—20 cum dimittit . . . suas | *fehlt N* 20 in | de *N* usum | usus *N* *zu* 22—24 *Randglosse:* Nota fantasiae descriptionem cumque sit uis formatiua *N* 22 hoc, sicut | iam *S* 22—23 iam apparet quid | apparet quod iam *S* 23 est | sit *S* sunt | sint M^2 24 quae de | que ð' de *S* quod de *N* est | *fehlt* M^2

quae facit nos inuenire formas rerum indiuiduales sine materia, scilicet cum absentia suorum subiectorum a sensibus nostris. et est illa quam nominauerunt antiqui sapientum graecorum phantasiam.

Differentia namque inter sensum et hanc uirtutem formatiuam est, quod sensus facit nos inuenire formas suorum sensatorum delatas in materia sua, haec autem uirtus facit nos inuenire formas indiuiduales exspoliatas, sine subiectis cum lineatione sua et omnibus suis qualitatibus. et haec quidem uirtus perficit suas operationes in dispositione somni et uigiliae. uerumtamen in somnis est magis apparentis operationis et formationis, quam in uigilia.

Inuenimus enim quandoque uigilantem, cuius anima quibusdam suis utitur sensibus, imaginari formam rerum indiuidualem, in qua cogitat. et secundum quantitatem profundationis cogitationis in eo et dimissionis usus sensuum, est illa formatio magis apparens ei, ita ut quasi testificetur eam suo sensu. et illud est quoniam, quando aduenit ei occupatio in cogitatione sua, qua uacet a sensibus, priuatur usu uisus et auditus. nos enim multotiens inuenimus cogitantem interrogari et non respondet, et, re existente coram uisu ipsius, cum egreditur a cogitatione, si interrogatur an uiderit eam an non, enuntiat se non

---

2 sensibus nostris | nostris sensibus *S*M^2 3 quam | per quam *N* quem *S* antiqui | antiquis *S* sapientum | sapienter *S* sapientium *N* graecorum | gramaticorum *N* 4 phantasiam | fantasiam M^2*N* frantasiam (!) *S* 5—6 sensum . . . formatiuam | hanc uirtutem formatiuam et sensum *N* 6 sensus | haec uirtus, scilicet sensus *N* *zu* 3—6 *Randglosse*: Nota differentiam inter fantasiam et sensum. *N* 8 formas indiuiduales | formam indiuidualem M^2*N* exspoliatas | expoliatas *S* expoliatam M^2 exspositam *N* 8—9 lineatione | *Lücke* *N* 9 et haec quidem uirtus | et hoc quidem *S* quia haec $\overset{n}{\text{q}}$ uirtus *N* 10 perficit suas operationes | suas perficit operationes *N*M^2 10—11 uerum tamen | uerumptamen *N* *zu* 10—14 *Randglosse*: Nota quod fantasia in somnis est magis apparentis operationis *N* 11 somnis | sonno M^2 formationis | fortioris M^2 13 uigilantem | uigilanti *N*M^2 14 imaginari | ymaginari *SN* *und so immer* ī maginari M^2 formam | formas *S* 14—15 indiuidualem | indiuiduales *S* 16 dimissionis | obmissionis *N* diuisionis *S* 16—17 est illa formatio magis | illa formatio magis est *S* 17 quasi | . q . *N* ipse quasi M^2 18 illud est quoniam | *fehlt* *N* 19 sua | *fehlt* *N* uacet | iacet *S* uocatur (*für* ‚vacatur' ?) *N* priuatur usu | priuatur usus *N* priuat eum usu *S* priuat eum pasu (!) M^2 uisus | uisu M^2 20 multotiens inuenimus | uidemus multotiens *S*M^2 21 cum | non M^2 22 uiderit | uidant *S* enuntiat se | enuntiasse *S* annuntiat se *N*

uidisse eam. et similiter accidit ei in reliquis sensibus, secundum modum eorum. et hoc quidem est in communitate hominum repertum priorum in excellentia, quae est in mente et ratione et uirtute discretionis, uirtus animarum excellens facit eos inuenire formas rerum denudatas, et non uacant a plurimo sensu.

Cumque profundatur cogitatio adeo ut non utatur aliquo sensuum omnino, tunc peruenit ei cogitatio ad somnum, et fit uirtus ei formatiua fortior quam unquam sit, ad hoc ut faciat apparere operationes suas, cum non occupetur ad dandum animae suae formam in*u*entionum cogitationum sensibilium. uidet autem eas cum sensu exspoliatas et non est differentia inter eas omnino. immo cum cogitatione sua, in omni in quo cogitat, apparet ei forma cogitationis denudata semper firmius et manifestius et melius quam sui sensati. quoniam sentiens recipit sensata sua instrumento secundo, cui accidit fortitudo et debilitas extrinsecus et intrinsecus simul. haec autem uirtus formatiua recipit id, quod recipit, sine instrumento secundo, quare non accidit ei uirtus aut debilitas. immo non recipit ipsum nisi per animam exspoliatam. non ergo accidit in ea conturbatio neque corruptio, quamuis sit in uiuo recepta cum instrumento primo, communi sensui et rationi, et sit haec uirtus formatiua et aliae de uirtu-

---

1 ei | *fehlt N* 2 modum | plurimum *NM²* *zu* 1–4 *Randglosse:* Nota quod per totam istam columpnam ostendit quod uirtus formatiua sit perfectior quam sensitiua et hoc multis rationibus et exemplis. *N* 2 quidem est | q (i) *N* communitate | commutatione *S* 3 priorum | propriorum aut *SM²* excellentia | excellentiam *N* 4 uirtute | ueritate et uirtus | uniuscuiusque *S* (*wahrscheinlich* uni⁹ *statt* ut⁹ (s)) excellens | *fehlt N* 5 eos | enim *M²* inuenire | in mente *S* 6 sensu | sesus *S* sensus *M²* 7 cogitatio cognitio *M² und so immer, fehlt S* adeo . . . utatur | *fehlt S* 8 ei | cum eo *SM²* 9 uirtus | *fehlt N* intus *S* 10 apparere | aparere *M² und so immer* operationes | cogitationes *S* non | nunquam *N* 11 inuentionum | intentionum *SNM²* cogitationum | *fehlt N* autem | . a. *S* enim *NM²* 12 exspoliatas | expoliatas *NM² und so immer* 13 immo | imo *N fehlt S* 14–15 manifestius et melius | melius et manifestius *N* 15 sua | suo *M²* 16 instrumento secundo | in instrumento suo *N* accidit | accidunt *S* fortitudo et debilitas | debilitas et fortitudo *N* fortitudo debilitas *S* 17 id | illud *NM²* 18 quod recipit | *fehlt N* non | *fehlt S* 20 ergo | *fehlt N* neque | atque *N* corruptio | coruptio *M²* 21 uiuo | uno *N* recepta cum | receptato *S* communi | communis *M²* 22 sit | sic *N*

tibus animae scilicet in cerebro. hoc enim membrum positum est omnibus istis uirtutibus naturalibus. sensui autem [similiter] sunt posita instrumenta secunda, sicut oculi [et cerebrum] et aures et caruneulae narium et nasus et lingua et palatum et uuulae et omnes nerui tactus. nam sicut cum cerebro superuenit corruptio instrumento uirtutum animalium administratarum illi membro a cerebro, similiter accidit id sensui, et, propter id quod accidit ex istis instrumentis secundis in fortitudine et debilitate sua, est comprehensio eius debilior quam comprehensio illius, cui non sunt instrumenta. accidentia enim accidunt ei ex duabus partibus plurimum, scilicet instrumento primo et secundo. et saluatur plurimum illius in primo, et accidunt ei accidentia in secundo. uirtus enim formatiua saluatur multotiens in instrumento primo, sicut saluantur aliae et priuantur in secundo. quare non accidit ei ex parte eius accidens. quare sunt operationes eius semper et ipsius inuentiones nudae et manifestae. sensui uero in omnibus operationibus accidit diuersitas propter dispositionem diuersitatis horum instrumentorum secundorum, scilicet permixtio, semper. quapropter fit quod uirtus formatiua inuenit sua inuenta, quae inuenit sensus cum materia, firmius et manifestius.

Et iterum forma, quae est in materia, sequitur materiam. non enim omnis materia est susceptibilis omnis formae. nam si sigillo uno sigillauerimus ceram et lutum clarum et lutum turbidum et lutum gypseum, egredietur impressio in eis diuersa, secundum quantitatem luti. quod de eo enim subtiliores habet

---

1 scilicet | sunt *N* in *fehlt* M^2 2 est | est in M^2 [similiter] | *fehlt* NM^2 3 oculi | occuli *S* oculus NM^2 [et cerebrum] | et cerebrum SM^2 in cerebrum *N* 4 aures | auris M^2 caruneulae | carnuclem (!) *S* et lingua | et posita instrumenta *S* lingua M^2 palatum | palatus M^2 5 uuulae | uucellee *S* tactus | tractus *N* 6 corruptio | *bis* M^2 instrumento | inuentio SM^2 administratarum | administrantium *S* illi | ille *N* 7 id | illud *N* et | quia *N* id | illud *N* 8 ex istis | ex illis *N* istis *S* 9 comprehensio | comprehentō *S* comprehensa *N* eius | cuius *S* 11 partibus plurimum | plerumque *S* partibus plerumque M^2 instrumento | in instrumento NM^2 12 et | quia *N* 13 enim | autem SM^2 in | *fehlt S* 14 priuantur | priuatur M^2 aliae | aliae res *N* in | *fehlt S* 15 sunt | sicut 16 nudae et | unde NM^2 17 operationibus | dispositionibus SM^2 17 secundorum | *fehlt* M^2 19 inuenit | minuit *N* 20 et manifestius | *fehlt S* 21 Et | quia *N* materiam | in hoc *N* 22 est | *fehlt S* omnis | omnes *S* 24 lutum gypseum | gispum (!) *S* lutum gipseum *N* gipsum M^2 egredietur | egreditur M^2 in eis | *fehlt S* 25 eo | ea *S* enim | *unklar N* subtiliores habet | habet subtiliores *N*

partes et longinquius est a raritate, est magis susceptibile formae et uehementius reddens descriptionem formarum.

Similiter est sensatum sequens subiecta suorum sensatorum. inuenimus enim in eis conturbationem et tortuositatem et reliquas species diuersitatis, accidentes eis ex parte materiae. et omnis quidem diuersitas accidit ei ex parte materiae. uirtutis autem formatiuae sensibilis, cum materia sua, non accidit formis corruptio accidens ex materia. et propter illud inuenimus formam somnialem firmiorem et meliorem.

Et iterum ipsa inuenit quod non inuenit sensus omnino. nam ipsa potest componere formas. sensus uero formas componere non potest, quoniam non potest commiscere materiam neque operationes eius. uisus autem non potest facere nos inuenire hominem habentem cornua, aut pennas aut aliud ab hoc de illis, quae non sunt homini in natura, neque animal irrationale rationale. non enim potest illud, cum non sit inuentum in materia sui sensati omnino, cuius est, ut inueniat formas in ea. cogitatio uero nostra non prohibet nos quin imaginemur hominem uolantem, cum non sit pennatus, et lupum rationalem. et haec quidem uirtus formatiua non est formatiua nisi cognitionis sensibilis, quaecunque cogitatio accidit ei. et apud uacationem suam ab omnibus sensibus exemplificatur [uel imaginatur] forma illius cogitationis nobis nuda absque materia. quare inuenimus in somno de formis sensibilibus quod non inuenimus cum sensu omnino.

Iam ergo manifestum est nobis quid sit uisio, per illud quod diximus.

---

1 longinquius | longius *S* longinqus *N* est magis | et magis *N* susceptibile | subtilius *S* 2 et ut *S* descriptionem susceptionem *N* 3 est sensatum | sensatum est *M*[2]*S* 4—5 reliquas | reliqua *S* 5 accidentes | accidens *N* 6 ei | eis *N* 8 illud | id *S* 8–9 formam | *fehlt S* 10 Et . . . inuenit | quia ipsa inuenis iterum sensus omnino *N* *Homoioteleuton* 11 formas (*bis*) | formam *N* 12 potest | ualet *NM*[2] 13 neque | nec *N* autem | enim *NM*[2] facere nos | *fehlt N* 14 aliud | aliquod *N* aliut *M*[2] 15 de illis . . . homini | quod non habet homo *N* 15—16 irrationale rationale | rationale irrationale *SN* sui | fuit *M*[2] 18 nostra | *fehlt N* prohibet | proibet *S* nos | *fehlt SN* 19 pennatus | *fehlt N* et | ut *S* 20 formatiua | *fehlt N* cognitionis | cogitationis *N* 21 ei | ea *N* et | quia *N* 22 sensibus | sensibilibus *M*[2] imaginatur | *fehlt S* 23 nobis nuda | nb' auida (!) *N* 35 quid | quod *S*

Visio igitur est cum anima utitur cogitatione et dimittit usum sensuum ex parte sua. ex impressione uero sua, ipsa est sigillatio formarum imaginationis, super quam cadit cogitatio habentium formam in anima cum uirtute formatiua, propterea quod anima dimittit usum sensuum et adhaeret usui cogitationis.

[II]

Quare autem uideamus quasdam res antequam sint? et quare uideamus res cum interpretatione significantes res antequam sint? et quare uideamus [quasdam] res facientes nos uidere contrarium earum? et quare uideamus res et non uidemus eas, neque uidemus earum interpretationem, [et] neque uidemus contrarium earum omnino?

Causa in hoc est quod inest animae earum scientia per naturam et quod ipsa est locus specierum omnium rerum sensibilium et rationalium.

Et ante nos quidem dixit etiam illud Plato philosophus Graecorum et aperuit illud et narrauit ab eo philosophus eorum famosissimus Aristoteles in sermonibus naturalibus.

Et Plato quidem non dixit illud nisi quia sunt res notae omnes aut sensatae aut rationatae, et est animae inuentio rationatorum cum inuentione sensatorum. et fuit illud propter quod dixit quod anima est sentiens, scilicet quod ipsa inuenit sensata in essentia sua. et dixit quod [ipsa] est rationalis, quoniam ipsa inuenit rationata in essentia sua. et non est sensatum in

---

1 cogitatione et | cognatione (!) *S* 2 impressione | parte *N* est | *fehlt S* 3 imaginationis | ymaginis *S* quam | quod *S* 4 propterea | propter M^2 5 usui | uisui *N* 6 [II] | *fehlt SN* 7 uideamus | uidemus *S* 7—9 et quare . . . sint | *fehlt N* 8 uideamus | uidemus *S* cum interpretatione significantes | significantes cum interpretatione M^2 8—9 res antequam sint | antequam "sint" res *S* 9 uideamus | uidemus *S* [quasdam] | *fehlt* SM^2 nos | uel uidemus nos *S* 10 earum | eorum *S* 11 uidemus | uideamus *SN* neque uidemus | *fehlt N* earum | eorum *N* interpretationem | interpretationes *N* [et] neque | et nos *N* 12 earum | eorum *S* 13 earum scientia | *fehlt N* 14 et | *fehlt N* est | *fehlt S* 14—15 specierum . . . rationalium | omnibus sensibilibus rebus et rationalibus SM^2 *zu* 11—15 *Randnote:* Nota quod inest animae per naturam quod sit locus specierum *N* 16 Et | quia *N* quidem | quidam *N* etiam illud | id *S* illud etiam M^2 17 Graecorum . . . eorum | georum M^2 aperuit | apperimit *S* philosophus eorum | phariseus (!) *S* 18 famosissimus | famosus NM^2 Aristoteles | Aristotiles M^2 naturalibus | *fehlt S* 19 non | *fehlt S* nisi | *fehlt S* 20 omnes | comunes *N fehlt S* 21 et | quia *N* 23 [ipsa] | *fehlt* SM^2 quoniam | quia *N* 24 ipsa | ipse *N* rationata | rationem *N* et | quia *N*

anima res alia nisi sentiens. nam non est ibi aliud et aliud, scilicet non est nisi essentia una, simplex. sentiens igitur [eius] in dispositione sui sensus non est praeter sensatum, quoniam abscisum est in ea ipsum sensatum, scilicet forma sensati. non ergo formae in ea sunt res aliae quam ipsa. immo ipsa in illa dispositione essentiae suae inuenit illam formam. et similiter rationatum eius non est nisi uirtus eius nominata ratio, cum sermo noster sensatum non sit nisi indiuidua et sermo noster rationatum non sit nisi species et quae sunt supra species usque ad genus generalissimum; uirtus enim inueniens sensatum, quae est communis animalibus omnibus, est inueniens formas indiuiduarum rerum, scilicet formam indiuidualem, quae est coloratio et figuratio et degustatio et uocatio et odoratio et tactatio et omne quod est sic ex formatione habentium materiam [et formam]; et uirtus inueniens rationatum, quod est inuentum hominis, est inueniens species rerum et discretiones specierum earum et quae consecuntur eas. cum ergo sensatum est inuentum in anima, tunc non est sentiens in anima nisi sensatum. et similiter ratio animae non est nisi rationatum, in dispositione cum anima inuenit rationatum. ratio igitur in anima est rationatum et sensus est sensatum, cum sint inuenta animae. ante uero quam inueniatur, sensatum est forma indiuiduorum et rationatum est forma eorum quae sunt supra indiuidua, scilicet specierum et generum. et species quidem et indiuidua sunt omnia nota. ipsa igitur sunt sentienti et rationanti, scilicet inuenta animae. sunt ergo omnia

---

1 alia | aliqua *S* ibi | ibi nisi *N* 2 simplex | simpliciter *S* 2—3 eius in | in *N* in eius *S* 4 est in ea | in ea est *N* est in ea est M^2 sensati | sensata *S* sensatorum *N* 5 formae | forma *S* immo | imo *S* 6 essentiae suae inuenit illam | in uenit essentiae suae illam (aliam *N*) M^2*N* et similiter | quia igitur *N* 7 non | nichil *S* nisi uirtus eius | uirtus uis ipsius *S* nisi uirtus ipsius M^2 nominata | rationata *N* ratio | ideo *S* 9 species | speciem *S* 11 indiuiduarum | indiuiduorum M^2 12 figuratio | significatio *N* fuguratio M^2 13 *zu* uocatio *Interlinearglosse:* a uoce M^2 odoratio | hodoratio M^2 tactatio | tactus uel tactulitas M^2 14 [et formam] | *fehlt* *N*M^2 et | quia *N* 16—17 consecuntur | consequuntur *S*M^2 17 cum ergo sensatum est inuentum | cui est ergo inuentum sensatum *S* anima | ea, scilicet anima *N* 18 nisi | uel praeter nisi M^2 et | quia *N* 19 non | uel praeter non M^2 nisi | *fehlt* *S* 21 cum | cuius *S* ante | *unklar* *N* uero quam | quam uero M^2 22 est forma | forma est *S* 23 et | quia *N* 24 et | *fehlt* *N* 25 et | *fehlt* *S*M^2 rationanti | ratiocinatio *N*.

in anima. propter hoc ergo dixit Plato, quod anima est locus omnibus rebus sensatis et rationatis.

Anima igitur est sapiens per naturam, quoniam scientia omnis non est nisi sensui et rationi et *illis* quae sunt de genere eorum et specie ipsorum.

Et quia iam appropinquatur ut ostendamus quae causa sit in diuersitate dispositionum uisionis in antecessione suae cognitionis, tunc dicamus quod anima propterea quod est sapiens per naturam suam uigilantem sensibilem, quandoque innuit res antequam sint aut indicat eas ipsas. cum ergo est res praeparata integritati receptionis cum mundificatione accidentium quibus corrumpitur receptio uirtutum animae, et anima est fortis ad demonstrandum ut faciat apparere impressiones suas, in instrumento essentiae uiui, [et] reddit res ipsas antequam sint et secundum quantitatem dispositionis suae in bonitate. similiter fit multotiens quod ipsa dat [eis] res ipsas. dispositiones enim unius instrumenti de instrumentis animae, scilicet in indiuiduis habentibus animas completas scilicet humanas, quandoque diuersificantur in temporibus. quare fiunt quandoque susceptibiliores et quandoque debilioris receptionis. haec ergo est causa in uisione, a qua antecedit praeuisio rei, antequam ipsa sit.

Innuitio autem est quando instrumentum minus est praeparatum ad recipiendum praeuisionem animae, qua enuntiet

---

2 rebus | *fehlt N* *zu* 1–2 *Randnote:* nota quod dixit Plato quod anima est locus omnibus sensatis. 3 est sapiens | sapiens est *S* 3–4 quoniam . . . illis | *fehlt N* 4 illis | *fehlt* NM^1 5 et specie ipsorum | *fehlt S* ipsorum | ipsarum *N* 6 et quia | ut quid *S* appropinquatur | appropinquat SM^2 causa sit | sit causa *S* antecessione | antecessionis M^2 7–8 suae cognitionis | cognitionis suae *S* 8 quod anima | *fehlt N* 9 per | propter *S* suam | *fehlt N* quandoque | qm̄ (quoniam) *N* innuit | minuit *S* 10 indicat | iudicat *SN* res | *fehlt N* 12–13 anima est fortis ad demonstrandum | ad demonstrandum est fortis anima *S* 13 ut faciat apparere | *fehlt* NM^2 14 essentiae | *fehlt N* [et] | *fehlt* NM^2 ipsas | *fehlt S* 16 fit | fit et ipse fit *S* dat [eis] res ipsas | ipsas ij res dat *S* dat res ipsas M^2 dispositiones | dispositio *N* 17 unius instrumenti | instrumenti unius SM^2 in | *fehlt* SM^2 18 quandoque | qn̄ *N* quoniam *S* 18–19 diuersificantur *N* diuersantur N diuersificatur *S* 19 susceptibiliores | susceptibiles *N* 22 Innuitio autem | Inmutatio autem *S* inuentio aut *N* est | *fehlt* M^2 quando | quandoque *N* quoniam *S* minus est | est minus NM^2 23 recipiendum praeuisionem | receptionem praeuisionis *N* quia | q *SN* enuntiet | enunciat *N*

de nominibus ab eis. ipsa enim tunc subtiliatur ut eueniat uiuo quod uult euenire ei per innuitionem. uerbi gratia, sicut ipsa uult ut [ipsa] faciat eum uidere uiatorem, quare facit uidere ipsum quod uolat de loco ad locum, innuitur ergo ei transmutatio. et similiter quando non potest instrumentum recipere causas cogitationis mundae. nam sicut inuenitur de hominibus uiuis qui cogitat de re antequam sit et utitur cogitatione sua sana cum propositionibus ueris ad similitudinem illius rei, generantibus ueritatem conclusionum ad omne illud de quo cogitauit et indicat res, et debilitantur dispositiones aliorum hominum ab hoc ut egrediatur huiusmodi cogitatio ab eis. quare fiunt eorum credulitates aestimationes. et aestimatio habet duas extremitates contrarias, scilicet est ita et non est ita. et tunc si accidit casus aestimationis super rei ueritatem, est uera; et si accidit casus super contrarium ueritatis, est aestimatio falsa. similiter accidit in uisione, cum abbreuiatur ab ordine cognitionis in antecessionibus. quoniam fit cogitatio eius aestimatio. quae igitur cadit super ueritatem rei, est interpretatio, scilicet quod innuitur, et quae cadit super contrarium ueritatis, est illud quod significat, scilicet contrarium eius quod uidit uiuum de uisione.

Istae ergo sunt intentiones cogentes animam ad uisionem uel ad innuitionem, et est de assimilatione in uigilatione, sicut diximus.

---

1 tunc | non *N*   ut | et *S*   3 [ipsa] | *fehlt N*   eum | *fehlt* NM^2 ipsum M^2 3—4 quare facit uidere ipsum | *bis (Dittographie) N*   4 innuitur | inuenitur *N*   ergo ei | ei ergo M^2 5 et | quia *N*   non | i M^2 recipere | capere *S*   cogitationis | cognicionis M^2 7 uiuis | unus *N*   cogitat | cogitant *S*   sua | *fehlt* SM^2 9 ad omne | dantium SM^2 10 ab | ad *N*   11 egrediatur | ingrediatur *S*; *dazu Interlinearglosse*: scilicet aliis M^2 cogitatio | cogitantem *S*. *So von späterer Hand corrigirt.*   ab eis | *fehlt* NM^2 fiunt | fuerit *N*   12 credulitates | crudelitates M^2 *zu* 12—13 *Randnote*: Nota quod aestimatio habet duas extremitates, quae sunt est ita et non est ita *N*   13 accidit | accidat *SN*   14 rei ueritatem | ueritatem N ueritatem rei M^2 15 accidit | accidat *N*   16 abbreuiatur | abreuiatur *N*   16—17 cognitionis | cogitationis *N*   18 igitur | ergo SM^2 rei | *fehlt S*   19 quae | quod *S*   20—21 uiuum | unum *S* uiuū *N*   22 cogentes | *fehlt S*   22—23 ad uisionem uel | *fehlt S*   23 innuitionem | inmutationem *S* inuentionem *N*   assimilatione | assilatione *N* assimulatione *S*

Putatio igitur, siue aestimatio habens duas extremitates, uerificatur quandoque et mentitur alia uice. instrumentum enim si forte sit ad recipiendum innuitionem ueram, egredietur res uera. sicut facit aestimator aestimationis fortis, cadens cum ueritate rei, quamuis non sciat illud scientia completa, demonstratiua, scilicet argumentatione, quoniam cadit cum ueritate rei.

Qui autem est debilis cogitationis est strictae cogitationis in uigilia. nam unusquisque amborum conuenit ueritati quandoque et conuenit falsitati quandoque. cum autem debilitatur instrumentum a receptione innuitionis, quae est similis fortitudini aestimationis, uenit res e contrario. aestimator enim aestimationis debilis est errans. contrarium igitur semper est uerum.

et hoc quidem est uisio, quam qui uidet uidet contrarium eius, quod uidet in somnio suo. sicut qui uidet hominem mortuum et prolongatur eius tempus; et uidet hominem factum pauperem et crescit census eius, et quae sunt ita. cum autem debilitatur instrumentum debilitate cum qua non recipit aliquem eorum ordinum, non est ei ordo, quo narretur, neque conditiones conuenientes, et diuersificatur sicut est illud, quod accidit permiscenti cogitationes in uigilia. fortasse enim ipse uult componere dictionem nedum aliquo subtilietur ex locutione communi et loquitur plurimo sermone et

---

1 siue | sicut *S* *f.* *N.* *Vergleiche die Randglosse.* *zu* 1—2 *Randglosse:* Nota quod putatio siue aestimatio uerificatur quandoque et mentitur alia uice *N* et | *fehlt* *N* 3 innuitionem | inimitationem *N* egredietur | egreditur M^2N 4 aestimator | ext^s mīa extimator *N* 4—5 cadens cum | cadentis a *S* 5 sciat | faciat *N* illud | id *S* 6 demonstratiua | demonstrata *N* scilicet | *fehlt* *N* argumentatione | argumentationem *S* cum | a *S* 8 qui | q̄ *N* est (*vor* ‚debilis') | *fehlt* *S* 10 quandoque | *fehlt* *N* 11 innuitionis | in mutationis *NS* similis fortitudini | simul fortitudinem *S* 13 igitur | est *N* 14 et | quia *N* quidem | q^u *N* 15 quod | et *S* uel *N* uidet | uidit M^2 somnio | sonnis M^2 sompnio *N* sompno *S* suo | eius *S* 17 crescit | prolongatur *S* census eius | eius census *S* 18 eorum | horum SM^2 19 quo | qui *SN* quod M^2 narretur | narratur *N* meretur uel qui uarietur *N* 19—20 conuenientes | *fehlt* *S* 20 *nach* ‚diuersificatur' dictione nedum a quo subtilietur *S* *Dittographie.* *Vgl.* Z. 21—22. est illud | id *S* 20—21 cogitationes | cogitationem *N* 21—22 aliquo | a quo *N* aliquo . . . loquitur | excomunicationi locutione subtilietur a quo et loquor *N* 22 et | *fehlt* *N*

permiscet ipsum. et est de illis quos communitas nominat plurimi casus in dictione, sicut narratur de Hamet filio Nazir, et aliis. et huiusmodi uisio, quae est secundum hanc similitudinem, est quae nominatur ahlagat[e], et hoc nomen non est deriuatum nisi ex ipsis ahlagat. ahlagat enim est ramus arboris mortuae. ipse enim est communicans arbori cum nomine, per similitudinem longinquam. similiter haec uisio ergo est communicans uisioni mortuae nomine, non ueritate intentionis.

[III]

Causae autem propinquae facientes dormire uiuum sunt infrigidatio cerebri et infusio eius. nam cum ipsum humectatur et infunditur, mollificatur a dispositione suae aequalitatis et praeparationis ad motum sensibilem, cum instrumenta sensus sint procedentia et crescentia ex cerebro, sicut iam diximus in similibus sermonibus ad illud, scilicet in sermonibus de natura animali*um*. dimittit enim anima usum sensuum propter difficultatem illius et declinat ad cogitationem et accidit somnus et quod uidetur in somno. at causa humectans cerebrum et infrigidans ipsum est profundatio caliditatis in corporibus uiuis intrinsecus et frigus extremitatum eius et eleuatio uaporis humidi subtilis propter submersionem caliditatis in interioribus corporis ad cerebrum.

Et de significationibus ad illud est quod, quando nos multum replemur de cibo humido et frigido et quiescere facimus

---

1 permiscet | permisset *S* et est | quia *N* 2 sicut | quos communitas, sicut *N*. *Wahrscheinlich Dittographie* Hamet | aniȝ *N* hamo *S* Nazir | nassir *S* nasir M^2 3 huiusmodi | haec *S*M^2 4 ahlagat[e] | agthagathe *N* athagathe *S* athgathe M^2 et | quia *N* 5 nisi | ei nisi M^2 ahlagat | agtagat *N* athagath *S* athgath M^2 ahlagat | *fehlt M* athagath *S* athgath M^2 6 ipse | ipsum *S* est | *fehlt N*M^2 communicans | comunitas *S* 7 haec uisio ergo est | ergo haec est uisio *S*M^2 8 nomine | *fehlt N* 9 [III] | *fehlt SN*M^2 10 autem | enim M^2 *zu* 10—11 *Randnote:* Nota causas quae faciunt dormire *N* 11 infusio | intentio *S* infasio *(unklar) N* 12 et | *fehlt N* aequalitas | qualitas *S* 13 cum instrumenta | in instrumenta *N* 14 sint | sicut *N* iam | *fehlt* M^2 15 similibus sermonibus | sermonibus similibus M^2 sermonibus *N* sermonibus | sermone *S*M^2 16 animalium | animalis *S*M^2 *fehlt N* et | *fehlt* M^2 19 profundatio | redundatio *N dazu* uel submersio *(Interlinearglosse)* M^2 19—21 in corporibus . . . submersionem | *fehlt S (Homoioteleuton)* corporis . . . intrinsecus | interioribus corporis uiui M^2 (*Vgl.* Z. 21) eleuatio | aleuatio M^2 21 corporis | cor^{is} (‚cordis') *N* 23 Et | *fehlt N* significationibus | significationis *S* est | *fehlt S* quod | *fehlt* M^2 23—24 multum replemur | replemur multum *S* 24 de | *fehlt S*M^2 et quiescere | quiescere *N*

caliditatem nostram, tunc infrigidatur quod apparet de corporibus nostris et humectatur caliditas et mollificantur sensus et graue fit nobis uti eis, et illi, quorum usus est cum apertione, clauduntur. et si uiuum sit secundum dispositionem ne ualeat eos claudere, natura praeparat eis quod ipsos claudat a sensu, sicut est id quod accidit oculis. ipsa enim conuertit nigredinem eorum et occultat sub palpebris superioribus; licet sit natura animalium, quibus possibile est nigredinem sui uisus dilatare et constringere, sicut inuenitur in catis et leporibus et in rapacibus auibus et quae sunt ita. ipsa enim sunt praeparata ad constringendum nigredinem sui uisus et dilatandum eam. et palpebra constructa corrugata est constringens nigredinem, ita ut [cum] fiat in dispositione neque sentiat aliquid propter grauedinem usus eius in animali cum frigore cerebri et humiditate eius. ita ut cum nos uolumus prouocare somnum, quiescere facimus corpora nostra a motu et claudimus palpebras et inge*ni*amus tenebris loca nostra et elongamus a nobis uoces ut destruatur usus sensuum, quare fit somnus, quem definiuimus in principio.

Et de significationibus iterum ad illud est quod quando nos ingredi facimus cogitationem nostram introitu uehementi et incuruamur ad inspiciendum in libris, cogitatione in eis existente, et quiescere facimus membra nostra ad illud, tunc infrigidatur quod apparet de corporibus nostris propter priuationem calidi-

---

1 caliditatem | qualitatem S et qui caliditatem N tunc | et cum S infrigidatur | infrigidat N 2 mollificantur | mollificatur N molificantur M^2 *nach* sensus | *Lücke* S nostri M^2 3 nobis | ei N uti | ut (!) S illi quorum | illorum S apertione | aptōne S 4 et | quia N uiuum | uinum (!) S 5 a sensu | ascensu S 6 id | illud M^2 oculis | occulis S nigredinem | in nigredinem M^2 8 nigredinem sui uisus | ingredinem sui uisus N sui uisus ingredinem S 9 sicut inuenitur | in dilatura S catis | ghātis N cutis (!) S leporibus | soporibus (!) S in | *fehlt* M^2 10 ita | itaque N 11 sui uisus | uisus sui S 12 constructa corrugata | constricta corugata N constricta corrugata M^2 *fehlt* S est constringens | ad constringendum S 13 [cum] | *fehlt* SM^2 neque | ne M^2 *fehlt* N 13—14 grauedinem | ingredinem S 15 ita | *fehlt* S nos | *fehlt* N somnum | sompnium N 16 facimus | faciamus S palpebras | palpebris nostras S 16—17 ingeniamus | ingemamus SM^2 ingemmanus N 17 uoces | *unklar* N 18 definiuimus | diffiniuimus N *Lücke* S 20 Et | quia N ad illud | illius N 21 nostram | *fehlt* SM^2 22 incuruamur | incuruatur S inspiciendum | aspiciendum NM^2 infrigidatur | refrigidatur N 24 propter | per N

tatis accidentis et mollificantur sensus nostri et grauis fit nobis sensus et accidit nobis somnus per illud quod eleuat illud quod de caliditate est intus quod de uapore frigido et humido est accedens ad cerebra nostra.

Et de hoc iterum est illud quod accidit nobis in successione laboris uehementis, dum non est in corporibus nostris caliditas extrema egrediens innata. indigemus enim ut quiescere faciamus corpora nostra a motu laborioso. cumque ea quiescere facimus, intrat caliditas et eleuantur ad nostra cerebra illi uapores frigidi et humidi et adiuuat nos natura ad illud uehementer. illud enim bonum fit ex actu eorum corporibus, quoniam somnus facit quietem membrorum a motu et euacuat instrumentum digestionis digestioni et facit adquirere corpus ex cibo restaurationem eius, quod currit ei et resolutum est ex eo per laborem cum hoc, quod euacuat [uel coadunat] etiam caliditatem ad coquendum illud, quod est in interioribus corporis concauitatibus, et in suis interioribus. et haec quidem est causa finalis ipsius somni.

Creator enim totius, cuius sublimis est fama, posuit animali tempus ad quietem et operationem instrumentorum et uirtutum, quae sunt ad nutrimentum, faciens quiescere corpus uiui cum est resolutum et currens. non enim perficitur id quod replet et nutrit corpus uiui cum illo, quod currit ex illo semper, nisi per illud, quod assimilatur quieti et tranquillitati, *id* est somno,

1 accidentis | accidentalis *N* 2—3 somnus . . . et quod | *fehlt S* et quod | *fehlt* M^2 3 frigido et humido | humido et frigido SM^2 3—4 est accedens | *fehlt* SM^2 et accedens *N* 5 Et quod *N* de | *fehlt S* 6 dum non | *fehlt N* 7 extrema | extranea *S* indigemus | ingrediemur *S* 9 facimus | faciamus *N* ad nostra cerebra | cerebra nostra M^2 cerebra *N* 10 adiuuat | iuuat *N* 11 actu | tacto *S* tactu M^2 12 euacuat | uacuat *N* 13 digestionis *S* digestioni et | et digredi *S* dī grā (Dei gratia!) et *N* adquirere | ad quiescere *S* ex | ex a M^2 14 restaurationem | restauratione *S* currit ei | cucurrit ei *N* cum curitur *S* curit M^2 *und so immer* et | *fehlt N* 15 [uel coadunat] | *fehlt S* etiam | per *S* 16 coquendum | decoquendum M^2 illud | etiam illud *N* quod | hoc *N* est | *fehlt S* corporis | cor^{is} *N* 17 concauitatibus | ineunt concauitatibus *S* in suis concauitatibus M^2 et | *fehlt N* in | *fehlt* SM^2 et haec | et hoc *S* quia huius *N* ipsius | essentiae SM^2 18 *zu* somni: uel ad hoc ut sit sonnus *Glosse* M^2 19 enim | *fehlt N* sublimis est | est sublimis *N* 20 ad quietem et operationem | quietis ad operationem *N* ad quiescere et operationem *S* 21 quiescere | crescere *S* 22 currens | crescit *N* perficitur | patitur *S* id | illud M^2 et | *fehlt* M^2 23 corpus | corpora *SN* illo | eo M^2 24 illud | id M^2 assimilatur | assimulatur *S* id | *fehlt* SNM^2 est | et SM^2

cum fortitudine in digestione. nam si non fuerit ei quies somnifera, euacuatur natura a digestione cum integritate, et prohibetur digestio in uirtutibus suis propter sensum. digestio enim non fit equalis digestio cum administratione sensuum, quae ualeat replere illud quod euacuatur de membris corporis uiui et quadam parte uirtutis. et de significationibus ad hoc est quod illi quorum uirtutes infrigidantur propter uehementiam laboris aut uehementiam euacuationis per expulsionem spermatis aut per medicinas, percipiuntur dormire ut confortentur eorum naturae ad addendum in digestione. et inuenimus eos, cum euigilant post somnum factum, in hoc, quod, cum excitantur, iam recessit ab eis debilitas, quam fecit euacuatio et expulsio per laborem et per medicinas, tota aut plurimum eius, et redierunt uirtutes eorum.

et similiter accidit ei cuius perseuera[ueru]nt uigiliae: uehementia siccitatis et profundatio temporum et oculorum et siccitas cutis faciei super os, et substrahuntur adipes [uel pulpae] duarum narium et acuitur nasus et contrahuntur palpebrae et coagulatur sputum; sicut illud quod accidit ei qui euacuatur per medicinam aut per coitum. et consumitur humiditas innata, cuius consumptio est causa mortis propter paruitatem qua potest natura de digestione cum uigiliis, cum uirtus eius sit diuisa sensui et omnibus operationibus animae. ita ut ille, cuius perseuerant uigiliae, licet multiplicetur cibus eius, tamen

---

1—2 somnifera | sompnifera *SN* sonnifera M^2 2 natura | quies *S* a | in M^2 4 sensuum | sensus *N* 5 replere | *fehlt* *S* membris corporis | c^{i}orbus (corpor*ali*bus?) membris *N* 6 et | quia *N* significationibus | signationibus *S* ad hoc | ab eo *N* 7 illi | est *S* uirtutes infrigidantur | infrigidantur uirtutes *N* 7—8 laboris aut | *fehlt* M^2 *(Homoioteleuton)* 9 medicinas | materias *S* percipiuntur | percipimur 10 ad addendum | ad dandam *S* *Haplographie* 11 excitantur | excitatur *N* 12 fecit | facit *N* 13 laborem | latorem (!) *N* et per | per *N* 15 et | quia *N* ei | *fehlt* *S* perseuera[ueru]nt | perseuerant M^2*S* perseuerauerunt *N* 16 temporum | ıpōꝛ, (*für* t̄poꝛ,) *N* tīpoꝛ, M^2 oculorum | occulorum *S*M^2 17 os | hos *N* substrahuntur | substrahentur *S* contrahuntur *N* [uel pulpae] | *fehlt* *N* uel uulue *Interlinearglosse* M^2 18 narium | auium (!) *S* acuitur | accuitur *S* 19 sputum | spiritum (!) *S* illud | id *S* 20 aut per | aut *S* coitum | cogitum M^2 21—22 qua potest | quapropter *S* 22 digestione | digestio *N* 23 operationibus | operibus *N*

festinat consumptioni humiditatis et morti. et illius, cuius somnus multiplicatur cum cibis conuenientibus in adiutorium somni super digestionem, magnificatur corpus et humectatur propter multitudinem nutrimenti.

Postquam igitur iam manifestum est quae sint causae somni proximae et longinquae, tunc iam apparet iuuamentum somni in quo sit. Ipse enim, sicut praemisimus, confert in complemento nutrimenti, et adiutorio naturae ad firmanda corpora et confortanda ea, scilicet ad restaurationem eius quod elongatum est ex eis.

Hoc igitur est sufficiens ad illud de quo quaesisti secundum locum tuum in speculatione. et eius est haec epistola. Explicit.

---

1 consumptioni | consumptio *S* morti | mortis *N* et | quia *N* 2 adiutorium | adiutoris *S* adiutorio M^2 3 et | *fehlt* M^2 3—4 humectatur propter multitudinem | post humectatur per similitudinem *S* 5 igitur iam | iam igitur *N* quae sint | quaesitum *N* 6 et | *fehlt* M^2 7 enim | cum enim *N* 8 firmanda | firmandum *S* 9 confortanda | confirmanda *N* confortando *S* 12 et . . . epistola | *fehlt* NM^2 13 Explicit | Explicit liber alchindi *N* Expliciunt cause sompni *S* *fehlt* M^1.

Liber de quinque essentiis.

Sapiens Aristoteles ubi dialecticam incepit dixit quod scientia cuiusque rei, quae inquiritur, cadit [uel continetur] sub philosophia, quae est omnis rei scientia. oportet ergo in primis ut philosophiam apud illam scientiam diuidamus, et consideremus sub qua ipsius partium contineatur res.

Philosophia igitur diuiditur in scientiam et operationem [id est theoricam et practicam]. et illud iterum ideo quoniam anima diuiditur in duas partes, quae sunt cogitatio uel ratio et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum. quia igitur philosophia non est nisi ordo animae, conueniens est ei ut diuidatur in duas partes, sicut anima in duas partes diuiditur. sicut enim anima diuiditur in cogitationem [uel rationem] et sensum, et similiter diuiditur philosophia in scientiam et operationem, ut scientia uideatur pars cogitatiua et operatio pars sensibilis.

---

1 Liber de quinque essentiis quem Jacob Alkindi filius ysaac composuit V^1 Incipit alchindus de V essentijs *bis, rot und schwarz* A Incipit Liber de quinque essentijs a Jacobo Alchindo filio Isaac secundum sententiam Aristotelis O Alchindij Philosophi De quinque essentiis. lib. unus. V^2 2 Sapiens . . . incepit | Philosophus qui dialecticam fecit V^1 dialecticam | dialeticam O *fehlt* A incepit | incipit V^2 3 cuiusque | uniuscuiusque V^3 [uel continetur] | *fehlt* V^1 uel continetur *vor* ,cadit' A 4 omnis | communis A 5 philosophiam | philosophyam V^1 *und so immer* 6 contineatur | continuatur A 7 igitur | autem V^3 7—8 [id est theoricam et practicam] | *fehlt* V^1 id est in practicam et theoriam V^2 8 illud iterum | illud V^1V^3 istud O quoniam | quia V^1 10 categoriarum | cathegoriarum V^1AO categoricarum V^2 igitur | ergo A *zu* 11 philosophya ordo est anime *Randglosse* O 12 sicut . . . diuiditur | *fehlt* V^1 *(Wahrscheinlich Homoioteleuton)* 13 diuiditur | *fehlt* O, *vor* ,in duas partes' A sicut . . . diuiditur | scilicet V^3 *(Wahrscheinlich Homoioteleuton)* [uel rationem] | *fehlt* V^1 14 et | *fehlt* V^1OV^3 14—15 operationem | opinionem V^1 15 cogitatiua | cognitam V^1 (cogitā *für* cogitatā) 16 sensibilis | sensitiua V^1

et pars quidem animae cogitatiua diuiditur in cogitationem quae est diuinorum et in cogitationem quae est artificialium.

Rerum enim quaedam sunt quae non differunt ab hyle [scilicet non sunt nisi hyle], et aliae sunt quarum constitutio est per hyle [scilicet quae sunt per ea quae sunt ex hyle] et sunt separatae et non coniunctae [scilicet cum hyle], et aliae sunt quibus non est continuitas cum hyle penitus.

res uero quae ab hyle non differunt penitus sunt substantialia siue corporea. et res quibus non est continuitas cum hyle penitus sunt diuina, *sicut* theologica. et ea quae non sunt coniuncta cum hyle sunt sicut anima [uel ea quibus cum hyle non est continuitas]. et ipsa quidem non proportionantur nisi ex artificialibus quae fiunt ex substantialibus ad diuina.

Deus enim summus destinauit [uel ordinauit] ea et posuit media inter spissum [uel crossum], in quo non est subtile penitus, et inter subtile, in quo spissum omnino non existit. et hoc ideo ut sit semita et uia ex scientia substantiarum ad scientiam diuinorum. quod si illud non esset, non apprehenderetur ex spisso [uel crosso] subtile.

Operatio [id est practica] diuiditur etiam. nos tamen rememorabimus hic quod melius est in hac nostra inquisitione

---

1 quidem | quedam O cogitatiua | *nach* ,diuiditur' V^3 2 in | *fehlt* V^1 *zu* 3—7 Rerum materiales - medie - immateriales *Randglosse* O 3 Rerum | Eorum A enim | igitur O quaedam | aliae OV^3 hyle | yle V^1V^3AO *und so immer* 4 [scilicet . . . hyle] | *fehlt* V^1 hyle | ex yle A et | *fehlt* V^1V^3O 5 est | est non A non est OV^3 hyle | ylem V^1V^3OA [scilicet . . . hyle] | *fehlt* V^1 quae | que non AV^3O per | fehlt O *nach* ,hyle' | sicut anima AOV^3 6 [scilicet cum hyle] | *fehlt* V^1 cum yle OV^3 7 quibus | ex quibus A cum quibus V^3 est | *fehlt* V^3 *nach* penitus | *fügt* sicut theologia *bei* V^1 9 siue corporea | corpora A 10 penitus | *vor* ,cum hyle' O sicut | scilicet ut A siue O seu V^3 ut V^1 theologica | theologia AV^3 anima V^1 non | *fehlt* V^3 11 cum | scilicet cum AOV^3 anima [uel | *fehlt* V^1 cum hyle | *nach* ,continuitas' A 13 artificialibus | artificialibus uel inter artificialia A substantialibus | sensibilibus V^3 14 summus | sublimis V^1 sumus V^3 [uel ordinauit] | *fehlt* V^1 ea | eam O *vor* ,uel ordinauit' OV^3 15 media | mediam O [uel crossum] | *fehlt* V^1 et grossum OV^3 16 omnino | *fehlt* V^3 17 ideo | modo V^3 scientiam | *nach* ,substantiarum' V^3 17–18 scientiam diuinorum | diuinorum scientiam V^3 diuinarum scientiam O 18 illud | id A istud O 19 [uel crosso] | *fehlt* V^1 uel grosso OV^3 20 [id est practica] | *fehlt* V^1O practica uero *vor* ,operatio' V^3 20—21 rememorabimus | demonstrabimus V^3 21 quod | quidem (qd' *für* qd') A

secundum scientiam rerum et non secundum operationem ipsarum. nobis igitur necessarium est ut illas partes in quas diuiditur philosophia contemplemus et inde inueniemus hanc nostram inquisitionem. et hoc est ut dicamus quod rerum aliae sunt quae sunt in omnibus substantiis, aliae quae non sunt in omnibus substantiis. et istae quidem quae non sunt in omnibus substantiis sunt omnia caelestia, quae sunt ex stellis et orbe, et his similia. et eorum quae sunt in omnibus substantiis sunt quae sunt in generatione et corruptione et eorum quae sunt in terra et eorum quae sunt super terram et eorum quae sunt supra terram. quae autem sunt in terra sunt sicut minerae, et quae sunt supra terram sunt sicut animalia et his similia, et quae sunt super terram sunt sicut pluuiae et nebulae et coruscationes et tonitrua et reliqua accidentia, quae sunt in aëre.

res autem quae sunt in omnibus substantiis sunt quinque, quarum una est hyle, et secunda est forma, et tertia est locus, et quarta est motus, quinta autem tempus. in omni enim re, in qua est substantia, est hyle, ex qua ipsa est, et forma, qua uidetur et qua distinguitur ab aliis rebus uisione, et locus, in quo ipsa existet in omni termino. et illud ideo quoniam nullum

---

3 contemplemus | contemplemur *A*V^3 complectemus, *am Rande:* contemplemus V^3 inde | tunc V^1V^3 i *A* inueniemus | inueniamus *AO* 4 est | est quidem *A* rerum | res V^1 *Zu* 4—6: Rerum alie sunt in omnibus substantiis ut . . . - que non sunt in omnibus substantiis ut celestia *Randglosse O* 5 aliae | et alie *A* 5—6 aliae . . . substantiis | *fehlt* V^3 *(Homoioteleuton)* 7 caelestia | cellestia V^1 orbe | orbes V^1 et | *fehlt* V^1 et in V^3 8 his | in his V^3 similia | similium *AO* simili V^3 eorum | earum sunt V^3O omnibus | *fehlt* V^1 8—9 sunt quae | quae V^3OV^1 9 et eorum . . . quae sunt | et earum sunt quae *A* 10 *nach* ‚terra' | sunt sicut minere *A* 10—11 et eorum . . . terram | *fehlt O* 11 autem | *fehlt O* sicut | *fehlt A* minerae | mare V^4 11—12 et quae . . . similia | *fehlt* O 12 sicut | *fehlt* V^3 his | eis V^1V^3 13 sicut | *fehlt O* pluuiae et nebulae | nebulae et pluuiae *O* 15 res | es. *Der Platz für die Majuskel „R" ist leer gelassen* V^1 autem | uero V^3 quinque | V *A* *zu* 16—17: yle - forma - motus - locus - tempus *Randglosse O* 16 et secunda | secunda *AO*V^3 et tertia | tertia *AO*V^3 est *(bis)* | *fehlt A* 17 et quarta | quarta *A* quinta | et quinta *A* et 5ª V^3 autem | *fehlt AO*V^3 18 qua | ex qua *O* 19 qua distinguitur | distinguitur *A* que distinguit eam *O* 19—20 in quo ipsa | in qua est ipsa et locus in qua ipsa *A* 20 in omni | ine V^1 illud ideo | ideo illud *O* quoniam | quoque *A* quia V^3

corpus dirigitur ut sit nisi in loco et in termino. et in ipsa etiam est motus, quo ipsius constitutio existit, et hoc est ei essentia in loco et tempore. tempus enim est numerus motus. propterea ergo quod ostendimus quod omne corpus in quo est motus est cui[us] motus est de loco ad locum, tunc iam manifestum est quod in ipso est tempus.

Nobis uero necessarium est ut propalemus signa harum quinque substantiarum ex artificialibus. artificialia enim sunt signa in substantiis [uel sicut substantiae] ut, puta, dicamus quod in naui sunt istae quinque substantiae. hyle namque, quae ex eis est, sunt ligna ex quibus fabricata est ipsa, et forma quidem est sicut anguli qui sunt in ea, quibus ipsa distinguitur a gradu et porta et reliquis rebus. et ipsa etiam est in loco et habet motum in loco et mouetur etiam in tempore. et quemadmodum istae substantiae propriae sunt [uel conueniunt] naui, similiter sunt propriae reliquis substantiis, quae sentiuntur. et propter eas oportet ut hunc librum scribamus.

In primis itaque oportet nos scire quod principia, ex quibus est omnis res, sunt duo istorum quinque. et sunt hyle et forma. quare necessarium est nobis ut incipiamus exponere

---

1 ut sit nisi | nisi sit *O* ut si nisi V^3 et in | et *O* in | *fehlt A wiederholt nach* ,ipsius' V^3 2 etiam | *fehlt* AV^3 2—3 et hoc est ei essentia | et eius essentia est V^1 ex quo eius essentia est *O* et in quo eius essentia est V^3 3 in loco et tempore | cum tempore et loco V^1OV^3 enim | igitur *O* numerus | *unklar A* 4 propterea | *unklar A* ergo | igitur *AO* *zu* 3—4 mediante motu quaeque res mota est loco seu continuo in tempore *Randglosse O* 5 est cuius | et omnis V^1 est cui *A* de loco | *fehlt* V^1A 4—5 in quo . . . ad locum | in locus est in quo est eius motus motus non est ad locum V^3 7 uero | uero nunc *A* uero iam V^3 ergo V^1 propalemus | prebemus V^3 8 enim | non V^3 9 [uel sicut substantiae] | *fehlt* V^1 9—10 ut puta . . . substantiae | ut puta in naui dicimus que sunt iste quinque substantie V^1 ut putandum inquam (putād' īq) nauis iste quinque substantie *A* 10 sunt | sint *O* 11 ipsa | *fehlt A vor* ,fabricata' OV^3 12 quidem est | quidem eius *A* quod est *O* est V^3 13 porta | portu *O* gradu et portu porta et gradu *A* et | *fehlt* V^3 est *nach* loco V^3 14 et | et quia *A* habet motum | motum habet *A* et mouetur etiam in tempore | et mouet ipsam etiam tempus OV^3 et mouet etiam tempus ipsam uel in tempore *A* *zu* 10—14 In naui: yle - forma - locus - motus - tempus *Randglosse O* 15 propriae sunt | sunt proprie V^1 proprie conueniunt *A* [uel conueniunt] | *fehlt* V^1A *nach* ,naui' OV^3 16 quae sentiuntur | quas intuimus *A* 17 scribamus | describamus *O* 19 et | hec V^3 20 ut incipiamus | *fehlt* V^1

haec duo ante alia tria. et illud ideo quoniam oportet ut omnis res expositione indigens sciatur per expositionem principiorum, ex quibus est res, non quatuor species tantum, quae sunt de principiis compositorum, sed omnis res, quae est ex materia et forma, ex quibus sunt ista quatuor: calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione. hyle autem et forma sunt principia horum quatuor principiorum *et* sunt principiorum principia. ipsae tamen sunt singulares [uel simplices], ante quas non est aliquid. quatuor enim sunt corpora, haec uero duo non sunt corpora, sed corpora componunt. et quod non est corpus non est compositum, sed composita sunt ex compositis, et quod non est compositum non est ex composito. quatuor uero sunt ex aliquo, duo uero non sunt ex aliquo. hinc ergo conuenit nobis ut de eis loqui incipiamus. et quoniam materia recipit formam, necesse est nobis ante loqui de eo, quod suscipit aliquid, quam loquamur de eo quod suscipitur.

et nos quidem scire oportet quod declaratio omnis rei non est nisi ex ipsius definitione. definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem.

---

1 alia | *fehlt* V^1AV^3 haec duo | *nach* ,tria' V^3 illud | *fehlt* V^1 quoniam | qm V^1 2 res . . . sciatur | indigens res exponi sciat O indigens res expositionem sensi ut sciant *(unklar)* V^3 per | propter V^1OV^3 expositionem | exceptionem V^3 3 est res | res est V^1V^3 4 sed | scilicet A s. d' V^3 ex | in O 5—6 frigidum . . . siccum | humidum frigidum et siccum V^1 frigidum, siccum et humidum V^3 6—7 et omnis | omnis V^1 *fehlt* O 7 rei | res A *fehlt* O *zu* 7—8 yle et forma principiorum principia et per consequens principia 4 elementorum *Randglosse* O 8 horum | illarum A istorum V^3 *et* | que V^1V^3AO 9 ipsae | istae OV^3 [uel simplices] | *fehlt* V^1 10 aliquid | aliud V^1V^3 uero duo | duo uero V^1 *zu* 10—13 anima ergo et angelus non sunt composita *Randglosse* V^3 11 corpora componunt | corpora composita A ex hiis corpora componuntur O 12 sed composita | et composita quidem AOV^3 13 compositum | compositorum V^3 ex composito | expositio O 14 uero | ergo V^3 aliquo *bis* | alio OV^3 duo uero . . . aliquo | *fehlt* A 15 loqui incipiamus | loquamur A quoniam | q°, (quoque) A materia | yle A 16 nobis ante | ante nobis OV^3. 16—17 de eo . . . loquamur | *fehlt* V^3 *zu* 16—17 prius de materia *Randglosse* O 19 ex ipsius definitione | ex diffinitione eius A per diffinitionem OV^3 definitione | diffinitione V^1V^3AO *und so immer* autem | *fehlt* V^3 sermo est | est sermo AOV^3 existit | consistit V^1 21 ex qua | qua A que OV^3 rem | rationem V^3

hyle uero, quemadmodum ostendimus, est ex genere generum, quoniam ante ipsam non est genus. ergo iam manifestum est quod eius declaratio non existit definitione. definitio enim non est nisi eius, supra quod est genus. oportet ergo ut consideremus illud, quo declaratur illud, quod supra se non habet genus. et est ut dicatur quod est illud, quo declaratur ex reliquis rebus, scilicet differentiis, quibus distinguitur ab illis, quae sunt praeter ipsum, et proprietatibus, quae sunt ei propriae. definitione autem indigemus apud rem compositam, ut sciamus per definitionem ex quo componitur. apud rem uero quae non est composita, contenti sumus differentiis solummodo, absque genere. et ipsae quidem nominantur proprietates.

oportet itaque ut hyle suis proprietatibus declaremus.

I.

Sermo de hyle.

Et est ut dicamus quod hyle est quod suscipit et non suscipitur. et hyle est quod retinet et non retinetur. et hyle quidem cum tollitur, tollitur quod est praeter ipsam, sed cum tollitur quod est praeter ipsam, non tollitur ipsa. et ex hyle est omnis res. et ipsa est quae recipit contraria absque corruptione. et hyle non habet definitionem omnino.

---

1 est | *fehlt A* ex genere | genere V^1 genus V^2 3 declaratio | affirmatio V^1 affectio uel declaratio V^2 . . . *(Lücke)* et declaratio *O* 5 ergo | igitur V^1 ut | quod V^2 illud (*vor* ‚quo') | *fehlt* $V^1 V^2 A$ illud | id V^2 8 illis | aliis *O* ipsum | illum V^1 ipsam V^3 9 propriae | differentiae propriae V^3 definitione autem | nam V^3 11 sumus contenti *A* 12 quidem | *fehlt O* 13 itaque | ergo *A* 15 Sermo de hyle | *roth O fehlt* $V^1 A V^2$ 16 Et est ut dicamus | *fehlt* V^2 hyle est quod | *fehlt A* ile quod V^3 17 retinet | tenetur V^3 retinetur | tenet V^2 18 quidem | *fehlt* $V^1 V^3 A$ tollitur | *fehlt* V^3 praeter | *fehlt* V^2. 18—19 cum tollitur quod | quod cum tollitur V^3 cum quod *O* 19 non | et non V^2 hyle | illa V^2 *zu* 16—21 1. Suscipit et non suscipitur. 2. Retinet et non retinetur. 3. Absente ipsa deficiunt reliqua et non e contrario. 4. Ex ea sunt omnia. 5. Recipit contraria absque eius corruptione. 6. Caret diffinitione *Randglosse O* 21 omnino | *fehlt* V^3

II.

Sermo de forma.

Forma uero est nomen comprehendens diuersa. omnis autem, qui aliquid uult exponere, necessarium est ut, si nomen illius sit commune, diuidat communitatem illam et distinguat partem eius cuius uult expositionem. et est ut dicat quod forma diuiditur in duas partes, quarum una est quae cadit sub sensu, et altera forma quae cadit sub genere, propter quam aliquid fit genus et dicitur de rebus diuersis numero. altera uero est qua distinguitur aliquid uisione a reliquis rebus, substantiis et qualitate et quantitate et reliquis decem generibus; et constituit omnem rem.

forma autem, quae est sub genere, non est de illis principiis singularibus; quapropter non oportet nos ipsius rememorari in hoc nostro libro. liber enim noster hic est de substantiis singularibus, quae reperiuntur in omni corpore.

forma uero qua aliquid distinguitur uisione a reliquis rebus et principia singularia oportet nos exponere et enuntiare quid sint. et quia eius expositio et enunciatio [scilicet formae] notatur in hyle, oportet in primis ut rememoremur illius lo-

---

2 Sermo de forma | *rot O fehlt* $V^1 V^3 A$ 3 Forma uero | Formatio, *am Rande* forma uero *O* est nomen | non est (n̄ *für* $\overset{m}{n}$) V^3 diuersa | uniuersa *O* uniuersa diuersa V^3 omnis | omni *O* omne V^1 4 qui | quod *in* qui *corrigirt O* quod V^1 aliquid | *nach* ‚exponere' *A* aliquis V^1 *zu* 4—6 hoc apud . . . In sophista habetur etiam principium *Randglosse O* 5 diuidat | quod diuidat *O* illam | *fehlt* $V^1 A$ 6 eius | illam V^1 *fehlt O* dicat | *unklar* V^3 *Zu* 6—8 *Randglosse* formarum quedam cadit - sub sensu - genere uel forma speciei *O* 8 forma | *fehlt* V^3 8—9 aliquid fit genus | genus sit aliquid *O* 9 dicitur | dicitur genus *A* diuersis | uniuersis *A* 10 uisione | de uisione V^3 diuisione V^1 rebus reliquis $O V^3$ 11 decem | 10 V^1 X *A* generibus | generum V^3 constituit | constitutionem V^3 *Zu* 13 *Randglosse:* forma que est sub genere 14 nos ipsius | illius *nach* ‚rememorari' *A* ipsius V^3 15 libro | *fehlt* V^3 hic | *fehlt A* 16 reperiuntur | sunt *A* omni corpore | omnibus substantiis in corruptione *A* 17 distinguitur uisione | in uisione distinguitur *O* distinguitur V^1 reliquis | ceteris V^3 aliis *A* 18 enuntiare | pronuntiare V^3 19 eius | *fehlt* V^3 et enunciatio | *fehlt* $A O V^3$ [scilicet formae] | *fehlt* V^1 20 in primis ut | ut in primis V^1 imprimis ut *O* rememoremur | rememoremus V^1 renouemus V^3

quendo. et est ut dicamus quod in hyle singulari est potentia, qua fiunt res ex hyle, et ipsa est forma. in hoc est significatio quod forma est potentia. uerbi gratia ex caliditate et siccitate, quae sunt singulares, cum concurrunt, fit ignis. hyle igitur est in caliditate et siccitate singularibus. forma autem est ignis, sed potentia est quae, cum coniunguntur, fit hyle ignis.

nos igitur oportet nunc definire formam. dico ergo quod ipsa est differentia, qua differt aliquid ab aliis uisione, et uisio est cognitio eius. haec ergo est definitio, qua differt forma ab aliis rebus.

III.

Sermo de motu.

Motus autem diuiditur in sex species. quarum una est generatio, et secunda corruptio, tertia alteratio, quarta augmentum, quinta diminutio et sexta permutatio de loco ad locum.

generatio autem non est nisi in substantia, sicut ex caliditate et frigiditate generatur homo.

et similiter corruptio non reperitur nisi in substantia, sicut est qu*ando* homo fit terra.

augmentum uero et diminutio non sunt nisi in quantitate, sicut augmentum quod est in parte corporum. et illud ideo quoniam cum uides corpus aliquod, cuius longitudo est decem

---

1 singulari est | est singularis *A* 1—2 in hyle . . . est forma | ille singulis potentia est que fiunt res yle. et ex ipsa est forma V^3 2 in hoc | hoc igitur V^3 est | *fehlt OA* significatio | sig^m (signum) *A* 3 caliditate | calliditate V^1 *und so immer* siccitate | sic. et *A* 4 quae . . . ignis | sensibilibus forma autem est ignis V^3 cum concurrunt | concurrentes V^1 cum occurunt *A* 4—6 igitur . . . ignis | *fehlt A (Homoioteleuton)* 4—5 hyle . . . singularibus | *fehlt* V^3 5—6 sed potentia . . . ignis | *fehlt* V^1 *(Homoioteleuton)* 6 coniunguntur | coniungitur *O* iunguntur V^3 ignis yle *A* 7 igitur oportet | oportet igitur *A* nunc | *fehlt A* ergo | igitur V^3 *fehlt O* 8—9 et uisio est | *fehlt* V^3 9 cognitio eius | eius cognitio *O* eius cogitatio V^3 ergo hec est diffinitio *A* hec igitur diffinitio est V^1 12 Sermo de motu | *rot O fehlt* $V^1 V^3 A$ 14 et secunda | secunda *A* et secunda est *O* 2ª V^3 tertia | et tertia est *O* quarta | et quarta *O* et 4ª est V^3 15 quinta | et quinta *A* V^3 et quinta est *O* et sexta | VI *A* et sexta est *O* sexta V^1 16 in | ex V^3 ex | in, *was am Rande in* ‚ex' *corrigiert ist* V^3 18 reperitur | recipitur *A* 19 quando | quod *die Hdschr.* fit | sit *O* 21 quod est in | *fehlt* V^3 ideo | uero V^1 22 aliquod corpus V^1 longitudo | longituto V^1 decem | 12 V^1 X *A*

cubitorum, deinde fit nouem cubitorum, nominas motum illum diminutionem. et si uideris corpus illud factum undecim cubitorum, nominas motum illum augmentum. siue enim in numero, siue in tempore, siue in reliquis rebus, quae continentur sub quantitate, fiat motus, si fuerit maius, nominabis motum illum augmentum, et si minus, nominabis motum illum diminutionem. et illud quidem non est nisi quantitas, quae est in substantia, quae minuitur et augmentatur. duae namque partes, quarum unius longitudo est unius cubiti et alterius quatuor cubitorum, sunt una substantia.

alteràtio autem non est nisi in qualitate, quae est in substantia. sicut res alba permutatur in nigram et sicut frigidum permutatione fit calidum et sicut dulce permutatur in amarum.

motus uero permutationis diuiditur in duas partes. aut enim est reuolubilis aut rectus. et reuolubilis etiam diuiditur in duas partes. aut enim non permutat locum sui situs, sed eius partes permutant locum ad inuicem et sunt motae supra punctum medium, quod est centrum, non recedens a loco sui situs, sicut motus orbis in naturalibus et sicut motus molendini et qui reuoluitur in accidentalibus, ut iaculatores et scientes in artibus, aut permutat locum sui situs, sicut motus plaustri. et hic quidem est compositus ex recto et reuolubili. rectus item diui-

---

1 fit | *fehlt* A nouem | 8 V^1 VI A nominas | uocas V^3 2 uideris | uides OA corpus | *fehlt* V^1 factum | *fehlt* O undecim | 1ϙ V^1 (= 14) XI AOV^3 3 nominas | uocãs V^3 motum illum | illum motum A enim | *fehlt* O 4 rebus | *fehlt* V^1 substantijs V^3 siue in reliquis rebus, quae continentur | *fehlt* O 4—5 quae continentur sub quantitate | *fehlt* V^3 5 nominabis | uocabis V^3 6 et si minus | et similiter V^3 si minus O et si fuerit minus V^3 nominabis ... diminutionem | diminutionem ipsum uocaberis V^3 diminutionem O 7 quidem | quod V^3 nisi | nisi sicut AO nisi *nach* quantitas' V^3 8 namque | quidem O partes | res V^1OV^3 9 quatuor | ϙ A (= 4) 11 autem non est | *fehlt* A non est V^1 enim non est O 12 res | *fehlt* V^3 permutatur | mutatur A 13 permutatione fit | per mutationem fit A permutatur in V^3 14 uero | autem OV^3 15 enim | *fehlt* V^3 etiam | *fehlt* V^3 16 duas | 2^{as} V^3 16—17 sui situs . . . inuicem | *fehlt* V^3 17 partes | *fehlt* A permutant . . . inuicem | ad inuicem mutant locum V^1 permutant ad inuicem locum A 18 sui situs | sinistro V^3 20 iaculatores | *unklar in* AV^1O iacu latores V^3 scientes in | *fehlt* AOV^3 22 item | autem V^1O

ditur in duas partes. aut enim est ad medium, sicut motus aquae et terrae, aut a medio, sicut motus aëris et ignis. partes uero motus recti sunt sex, scilicet dextra et sinistra, anterior et posterior, superior et inferior. et isti quidem motus omnes alteratiui et permutabiles sunt in qualitate.

IV.

Sermo de loco.

De loco autem dissenserunt quidem philosophi propter ipsius obscuritatem et subtilitatem. eorum enim alii dixerunt locum non esse omnino. alii dixerunt quod est corpus, sicut dixit Plato. et alii dixerunt ipsum esse, sed non esse corpus. Aristoteles uero dixit locum fore inuentum et manifestum. et illius quidem declaratio est cum dicimus quod est locus et qualis est locus. et incipimus hic ipsius declarationem ab inuentione loci.

dicimus ergo quod si corpus augmentatur uel minuitur et mouetur, necessarium est ut id sit in aliquo, quod sit maius corpore et comprehendat corpus. illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum. et illud ideo quoniam tu uides ubi quandoque est uacuum aërem et ubi fuit aër aquam. et illud ideo quoniam cum aqua aduenit recedit aër. locus autem cum

---

1 est ad medium | ad medium est V^1 est ad emperm̄ (empetum? emperium?) *A* est ad motus medium V^3 motus | *fehlt* V^3 2 terre et aque *A* a medio | medius *A* 3 motus recti | recti motus V^3 motus *A* sex | 6 V^1 VI *A* dextra et sinistra | dexter sinixter *O* dexter et sinister V^3 3–4 anterior | et anterior *A* 4 superior | et superior *A* isti | illi *A* 5 omnes alteratiui | alteratiui omnes V^1 omnes alterantur V^3 7 Sermo de loco | *rot O fehlt* $V^1 A V^3$ 8 dissenserunt quidem philosophi | differunt philosophi V^1 quidam distinxerunt phi V^3 9–10 et subtilitatem . . . omnino | *fehlt* V^3 10 non esse omnino | omnino non esse $V^1 A$ alii dixerunt | eorum V^3 11 dixit | *fehlt* $A O V^3$ et | sed *A* corpus | *Hier hört* V^1 *auf* 12 uero | *fehlt A* et | *fehlt* $A V^3$ 13 illius quidem declaratio | eius declaratio quidem *A* quod | quid $A O V^3$ 13–14 et . . . locus *fehlt* V^3 14 hic ipsius | eius *A* ipsius V^3 16 dicimus ergo | dicamus *O* 17 id sit | sit illud V^3 aliquo | alio *A* 18 comprehendat | comprehendit *A* in | *fehlt A* 19 quoniam | q (m above) *A* ubi | in V^3 20 est | est fuit *A* aërem | aere *A* fuit aër | aer fuit V^3 aquam | aqua *A* 21 quoniam | q (o) above) *A* aqua | aqua : aqua *A* recedit aër | aer recedit *O*

hoc existit [uel consistit], neque destruitur destructione alicuius ipsorum.

iam ergo ostensum est quod locus inuentus est manifestus. oportet ergo nos ut sciamus quid est, postquam scimus eius inuentionem, et destruamus uerba contradicentis nobis et aestimantis quod sit locus corpus.

dicimus ergo quod si locus est corpus, tunc corpus recipit corpus, et quod corpus recipit et recipitur, ideoque semper sit sine fine. et hoc est cui numquam sit intersecatio, et est falsum. iam ergo manifestum est quod uerbum dicentis locum esse corpus, quod uidetur contradicenti nobis, est falsum. cumque illud ita sit, tùnc locus non est corpus sed superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendit. et eius quidem declaratio affirmationis est quod tu scis, quod, cum in hyle singulari est longitudo et latitudo et profunditas, [et] ipsa uocatur corpus. et cum meditatur hyle habens longitudinem et latitudinem sine profunditate, nominatur superficies. et cum meditatur hyle habens longitudinem sine latitudine et profunditate, nominatur linea. locus autem non est ex hyle quae habet longitudinem et latitudinem et profunditatem, sed est ex hýle quae habet longitudinem et latitudinem sine profunditate.

haec ergo est quidditas, qua distinguitur locus a reliquis rebus, quae non sunt locus.

---

1 existit uel | *fehlt* A existit V^3 neque | et neque AV^3 3 ostensum | manifestum OV^3 locus | *fehlt* V^3 manifestus | manifestius A manifestum V^3 4 nos | nobis O 6 locus | *fehlt* AO 7 dicamus | dicimus OV^3 8 quod | *fehlt* A et recipitur ideoque | et recipimus quod O semper sit | sumpsit | V^3 8–9 ideoque . . . fine | *fehlt* A 9 cui | aut A sit | id est . . . *(unklar)* est A intersecatio | intersecutio V^3 et | semper et A 10 ergo | uero V^3 11 quod uidetur contradicenti nobis | *fehlt* OV^3 sed | sed est A 12–13 extra corpus | externa corporis V^3 14 cum in | in AV^3 cum O singulari | singulis V^3 15 longitudo | latitudo V^3 [et] | *fehlt* AV^3 uocatur | nominatur O 17 nominatur | *fehlt* V^3 18 sine | siue O et . . . nominatur | *fehlt* V^3 19 et | *fehlt* A 20 ex yle est A 22 est ergo A quidditas | quiditas O reliquis | ceteris V^3 aliis A 23 non sunt locus | locus non sunt O

V.

Sermo de tempore.

De tempore etiam dissenserunt philosophi. alii enim dixerunt quod est motus ipse, et alii dixerunt quod non est motus. oportet itaque nos discernere ueritatem horum duorum sermonum a falsitate ipsorum. et est ut dicamus quod motus existens in aliquo inuenitur in proprietatibus [illius] rei motae et non reperitur motus ille in alio speciei illius nisi in illo. tempus autem inuenitur in omni re secundum unam speciem uel modum unum, et non existit eius diuersitas per diuersitatem rerum.

iam igitur manifestum est quod tempus non est motus, et quod mentiti sunt illi qui dixerunt quod tempus est ipse motus. et etiam quod uelocitas et tarditas quae sunt in motu non cognoscuntur nisi per tempus. et illud uero quoniam nominamus [tarditatem uel] tardum quod in tempore prolixo mouetur et uelox [uel uelocitatem] quod in tempore breui mouetur.

temporis autem quidditas non cognoscitur nisi eo modo quem narro: et est ut dicatur quod instans comprehendit tempus quod praeteriit et quod est futurum. instans uero inter ea existens non habet constitutionem, quoniam ipsum non manet ante meditationem nostram. hoc ergo instans non est tempus. sed cum meditatur in mente ad instans ponimus quod inter ea existit tempus. in hoc ergo est significatio quod tempus non est in aliquo, nisi prius et posterius: et non est nisi numerus.

tempus ergo est numerus numerans motum. eius autem

---

2 Sermo de tempore | *rot O fehlt AV³* 3 philosophi | *fehlt O* enim | *fehlt A* 4 et | *fehlt V³* non est motus | non motus est *V³A* 5 itaque nos | nos itaque *V³* ueritatem | de ueritate *O* 6—7 a falsitate . . . existens | *fehlt V³* aliquo | alio *A* [illius] | *fehlt OV³* 9 inuenitur | reperitur *V³* 10 per | propter *OV³* 12 igitur | ergo *OV³* 14 quod | quia *AO* non | et non *V³* 15 et | *fehlt A* illud | propter illud *OV³* uero | ideo *OV³* 16 [tarditatem uel] | *fehlt A* quod | quia *A* mouetur | *fehlt V³* 17 uelox [uel | *fehlt A* quod | quia *A* mouetur | *fehlt V³* 18 autem | uero *O* quidditas | quiditas *O* 19 quem | quo *OV³* 21 non manet | remanet *A* 22 non | *fehlt A* 23 mente | instante *O* instantiis *V³* 24 est | non est *O fehlt AV³* significatio | signum *A* 25 est | *fehlt V³* aliquo | aĩo *A* 26 ergo | uero *O*

quod numeratur secundum grammaticos sunt duae species: aliud numeratum discretum, aliud [est] numeratum continuum. tempus uero non est ex numero discreto sed ex numero continuo. et haec quidem est definitio temporis, qua nominatur continuum. et ipsa est:

instans meditatum quod [coniungit uel] continuat inter praeteritum ex eo et inter futurum.

explicit.

---

1 quod | qui *A* 1—2 secundum . . . discretum | apud grecos aliud numeratum discretum *O* illud est numerationi discretum secundum grammaticos V^3 2 est | *fehlt* *A* V^3 numeratum | numeratur V^3 ex numero | numerus ex V^3 4 haec | *fehlt* V^3 est | *fehlt* V^3 definitio temporis | distinctio nominis *O* 6 instans | instantem *O* meditatum | meditatur V^3 [coniungit uel] | *fehlt* *A* 8 explicit | explicit alchindus de V essentijs *A* explicit liber Alchindi phi de quinque essentijs *(rot)* V^3 explicit . finis *(rot)* *O*

Liber introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi.

I.

In nomine piissimi et misericordissimi Dei.

Postquam iam locuti sumus de praedicabilibus quot sint species eorum et qualiter coniungantur sibi ad faciendum conclusiones, uolumus nunc ostendere quae sit argumentatio demonstratiua et quot species eius et qualiter sit ordinanda et quomodo sit utendum ea ad eliciendum conclusiones. sed prius oportet ostendere quae sit intentio philosophorum in utendo argumentatione demonstratiua.

Scias ergo quod quamuis uiae scientiarum et cognitiones et perceptiones et sensibilitates sunt multae — sicut iam ostendimus de quibusdam earum in epistola de sensu et sensato et de quibusdam earum in epistola de intellectu et intellecto et de quibusdam earum in epistola de generibus scientiarum — tamen uiae per quas ambulauerunt philosophi in illis disciplinis, in quibus sua inquisitio fuit de cognitione certitudinis rerum, comprehenduntur in quatuor speciebus, scilicet diuisione et resolutione, definitione et demonstratione.

Opus est autem ut loquamur de unoquoque istorum et ostendamus qualiter est uia in illis et quod ea quae sciuntur,

---

1—3 *rot N* 2 Mahometh | machomat *N* 3 Alquindi | aliquindi *V* philosophi | philosofi *N* 8-9 demonstratiua | demonstratio (i demōstracō) *N* 10 utendum | ut uō dū *Am Rande, von späterer Hand:* utendum *N* 11 oportet | *fehlt N* 15 sensu | sensum (snsū) *V* 20 quatuor | IIII (or) *VN und so immer* 21 definitione | diffinitione *NV und so immer* 23 ea | illa *N*

sciuntur per illa et quare sint quatuor tantum, nec plures nec pauciores. causa uero huius est haec:

Iam enim ostensum est in categoricis de uia diuisionis, quod omnia ea quae sunt necessario uel sunt genus uel species uel indiuidua. necesse est autem ut uia cognitionis uniuscuiusque sit alia ab alia. quod sic ostenditur:

Quoniam certitudo generum cognoscitur per diuisionem eorum in species et specierum in indiuidua. sed per resolutionem cognoscitur certitudo indiuiduorum, scilicet unde componitur unumquodque eorum et ex quibus est coniunctum. per definitionem etiam cognoscitur certitudo specierum, scilicet cuius generis sit unaquaeque earum et qua differentia discernatur ab alia a se. per demonstrationem uero cognoscitur certitudo generum quae sunt significata uniuersalia intelligibilia, sicut postea ostendemus.

Prius autem uolumus ostendere hic uiam resolutionis, postquam iam ostendimus uiam diuisionis in categoricis, et propter aliam causam etiam: quoniam uia resolutionis est propinquior intelligentiae introducendorum. est enim uia qua cognoscitur certitudo indiuiduorum. indiuidua uero sunt res singulares sensibiles, sicut iam ostendimus. uia autem definitionum et uia demonstrationum sunt tenuiores et subtiliores, per quas non sciuntur nisi res insensibiles, scilicet species et genera.

Scias autem quod intentio de hoc, quod est indiuiduum, est assignatio quod est collectio omnium coniuncta ex rebus diuersis uel composita ex multis partibus, solitaria et discreta ab omnibus aliis a se. indiuidua autem sunt duobus modis. nam quaedam sunt coniuncta ex partibus consimilibus, ut h*ae*c spica et hic lapis et hoc lignum et alia his similia indiuidua, quorum omnes partes sunt unius naturae. et quaedam sunt indiuidua coniuncta ex partibus diuersarum substantiarum et alteratarum accidentibus, sicut hoc corpus et haec arbor et haec ciuitas et

---

3 enim | uero *N* categoricis | cathegoricis *SN und so immer* 9 indiuiduorum | diuiduorum *N* 14 quae | secundum *N* significata | signata (ctificata sigta) *N* (sigta) *V* 14 - 15 ostendemus | ostendamus *N* 17 iam ostendimus | ostendimus iam *N* 21 definitionum | diffinitionis *N* 27 quaedam | quidam *N* haec spica | h' pspica *N* h' spica *V*

alia his similia, quae sunt coniuncta ex partibus diuersis. Cum igitur uolueris scire consuetudinem alicuius istorum indiuiduorum, considerabis prius ea, ex quibus est compositum, quid sunt; et inquires partes, ex quibus est coniunctum, quot sunt.

Scias enim quod res compositae multae sunt species, quas non numerat nisi solus Deus gloriosus. sed tamen omnes comprehenduntur in tribus generibus, quoniam uel sunt corporalia naturalia, uel corporalia artificialia uel spiritalia spirantia. ponamus autem de unoquoque istorum unum exemplum, in quo considerentur cetera.

Indiuidua igitur corporalia naturalia sunt ut corpus hominis, quod est collectio coniuncta ex membris diuersis figuris, sicut est caput, manus, pectus et pedes et alia his similia. sed unumquodque istorum est etiam compositum ex partibus diuersis in substantiis et accidentibus, sicut sunt ossa, nerui, uenae, caro et cutis et alia his similia. sed unumquodque istorum est etiam generatum ex quatuor humoribus. unusquisque uero humorum est complexionatus ex queil*o*. queilum est autem ex collatione ciborum. cibus uero est ex paruitate plantarum. plantae uero sunt ex subtilitate elementorum. elementa uero sunt ex corpore absoluto cum proprietatibus quae sunt eis. corpus uero compositum est ex materia et forma. et haec sunt duo prima simplicia; sed corpus humanum est compositum ultimum; omnia uero alia sunt simplicia et composita secundum respectus.

Corporalia autem artificialia sunt ut ciuitas, de qua assignamus quod est collectio ex foris et uicis, quorum unumquodque est collectum ex mansionibus et domibus et tendis, et unumquodque istorum est compositum ex parietibus et tectis. sed

---

1 sunt | est *N* 5 enim | aliquando *N* 6 gloriosus | *fehlt N* omnes | *fehlt N* 11 igitur | uo̤ⁿ g̍ *V* 13 caput | capud *NV* 18 queilo | queilui *(unklar) N* queiluȝ *V* queilum | queiilm *(unklar) N* queiluȝ *V* 19 paruitate | pᵘitate *N* pu͠itate *V* 20 plantae | plancte *V* 24 simplicia | sụ́pplicia *V* 25 respectus | c̣oc̣' resp̆tus *V* 26 ciuitas | c̣ultus ciuitas *V*

unumquodque istorum est compositum ex terra et lapide et latere et lignis et aliis consimilibus. haec autem omnia sunt ex elementatis. elementata uero ex elementis. et elementa ex corpore, et corpus ex hyle et forma.

Spiritalia uero spirantia sunt ut cantus qui est in numero sonorum ordinatorum. sonus uero componitur ex tonis proportionalibus et uersibus metricis. uersus uero componuntur ex pedibus. sed pedes componuntur ex syllabis. unaquaeque autem syllabarum componitur ex litteris uocalibus et consonantibus. nemo autem cognoscit hoc nisi qui nouit proportiones musicas.

Secundum autem haec exempla considerabis uiam resolutionis, quousque manifestatur tibi ex quibus sint coniuncta et composita ea, quae composita sunt. et tunc scies certitudinem earum.

De uia autem definitionum intentio haec est, scilicet ut cognoscamus certitudinem specierum. sed qualiter agendum sit in ea ad hoc ut assignemus aliquam specierum, hoc est scilicet ut inquiramus genus eius et numerum differentiarum eius et coniungentur omnia propriis nominibus. uerbi gratia, sicut cum in definiendo hominem dicitur quod est animal rationale. sed si quaeritur quae est definitio animalis, dicetur quod est corpus mobile sensibile. si uero quaeritur quae est definitio corporis, dicetur quod est substantia lata, longa et profunda. si autem quaeritur quae est definitio substantiae, dicetur quod non habet definitionem sed descriptionem, quae est ut dicatur quod ens est, stans per se, receptibilis contrariarum proprietatum. si autem quaeritur quae sunt proprietates contrariae, dicetur quod sunt accidentia quiescentia in substantiis, non sicut pars earum. et secundum hoc considerabis uiam definitionum. sed iam fecimus de hoc epistolam.

De uia autem demonstrationum intentio quae quaeritur

---

3 elementata uero | non *N* 4 hyle | hile *VN* 5 qui | q *N* 6 sonorum | suorum *N* tonis | thonis *NV* (*V unklar* ‚thonus' *oder* ‚thoniis') 8 syllabis | sillabis (‚sill'is') *NV und so immer* 9 litteris | lris *N* litt'is *V* 10 qui | q *N* 12 sint | sit *N* 13 ea | eo *N* 19 coniungentur | coniungetur *N* 23 lata, longa | lata longa lata *(Dittographie) VN* 25—26 ens est | est ens *V* 28 quiescentia | *fehlt N*

est haec, scilicet cognitio formarum constituentium singularia inuenta. differentia uero inter ea et inter formas perficientes ea est haec: quod omnes sunt proprietates eorum, et dispositiones quae superueniunt eis, et illa sunt appropriata per illas. sed sensus non discernit ea quoniam sunt submersa sub his proprietatibus et cooperta eis. quapropter opus est speculatione subtili et inquisitione sufficiente ad cognoscendum ea et ad discernendum inter ea et illa et ea quae comitantur ea et superueniunt eis per argumentationem et demonstrationem.

Scias autem quod plura ei de his, quae nouit homo, sunt adquisita per argumentationem. sed iudicium argumentationis aliquando est rectum, aliquando erroneum. ideo oportet ostendere quae sit causa huius, ad hoc ut caueas illud in utendo argumentationem. Prius autem dicam quod argumentatio est ordinatio propositionum, ex qua prouenit conclusio.

Scias autem quod propositiones argumentationis sumuntur ex cognitis in principio intelligendi. sed principia illorum cognitorum sumuntur ex sensibus, sicut ostendimus in epistola de sensu et sensato.

De hoc autem quod necessarium fuit homini uti argumentatione ratio haec est: scilicet, quod sensus non apprehendunt nisi singularia, composita ex substantiis simplicibus, quae sunt in locis discretis, et accidentibus particularibus in substantiis discretis, quae sunt designata alia ab aliis. sed quantitates et qualitates non possunt sciri recte nisi argumentationibus factis de compositis. uerbi gratia, quamuis enim sciret homo aliquo sensu quod aliqua ex corporibus sunt grauia uel multa uel magna, tamen non potest scire quantitatem grauitatis eorum nisi ponderando, nec multitudinem nisi numerando, nec magnitudinem nisi mensurando; et alia his similia. et haec omnia sunt pondera et considerationes, per quas cognoscit homo quod non potest scire per aestimationem.

1—2 inuenta | in uista *(unklar)* *N* 7 ea | eaq *N* 8 comitantur | conmitantur *NV* 10 ei de | ex *V* 24 designata alia | de signata aliam *N* qualitates | qualitates et quantitates (*Dittographie*) *VN*. *V unklar*: ‚qlitates et qritates' (?) [u over q in both]

Scias autem quod error contingit in argumentatione tribus modis. unus est cum id per quod mensuratur est iniustum, scilicet maius vel minus. secundus est cum utens argumentatione est imperitus in utendo ea. tertium autem est cum id per quod mensuratur est iustum *et* utens eo est peritus, *sed* eius intentio est ad decipiendum.

II.

Per imperitiam autem utentis contingit error in argumentatione hoc modo:

Scias quod naturale est uti argumentatione a pueritia sua, sicut naturale est ei uti sensibus. infans enim cum incipit discernere et considerare sensibilia et considerare parentes et cognoscit eos sensibiliter et discernit inter se et ipsos et incipit uti opinionibus et aestimationibus, tunc si uiderit aliquem puerum sibi consimilem et considerauit eum, sciet eum habere parentes, quamuis non uiderit eos sensibiliter, consideratione sumpta ex se. et hoc est argumentatio uera, in qua non est error, quoniam est attestatio quod uisio causati est stabilimentum causae. si uero habuerit fratres, quos iam uiderit sensibiliter, incipit tunc putare et aestimare quod ille alius puer similiter habet fratres, secundum consuetudinem sui. sed in hac argumentatione est error, et certitudo *eius est* quoniam uisio causati, quod sint aliqui filii sui generis, non est testimonium stabiliendi causam suam. similiter etiam, cum hic puer uidit mulierem uel uirum, putabit et aestimabit eos habere filium, quamuis non uiderit eos sensibiliter, secundum considerationem indicii suorum parentum. sed iudicium suae considerationis aliquando est uerum, aliquando est falsum, quoniam uisio filiorum generis causae testificatio est

---

2—3 iniustum, scilicet | iniustum est iustum sed utens eoq est peritus et eius intentio est ad decipiendum scilicet *N* 4—5 id per quod | per id quod *NV* *aber in V corrigiert* ,id per quod' *von derselben Hand* 5 et | sed *NV* eo | eoq *N* sed | et *NV* 10 argumentatione | h' argumentationes *N* 11 opinionibus | oppinionibus *V* et aestimationibus | *fehlt N* puerum | uirum *N* puerum *(corrigiert) V* 15 considerauerit | consid'auit *N* sicut eum | *hinzugefügt V*, *fehlt N* 16 consideratione | considerare *N* 19 quos | qs quos *V* 22 eius est | *fehlt NV* generis | *hinzugefügt V*, *fehlt N* testimonium | testim *N* 27 suae | huius *V*

de stabilimento sui causati. et secundum hoc exemplum considerabis quod homo a pueritia sua cuiuscumque rei dispositionem inuenerit in se uel in suis parentibus uel in suis fratribus, putabit consimilem esse in aliis pueris et eorum parentibus et eorum fratribus, consideratione sumpta a se et a suis parentibus et a suis fratribus. ita quod si acciderit sibi fames uel sitis uel denudatio uel acciderit sibi calor uel frigus uel comederit aliquid quod bene sapiat uel biberit aliquid quod bene sapiat uel induerit aliquid quod sibi non placeat, uel tristetur propter aliquid quod amiserit, uel gaudeat propter aliquid quod inuenerit, profecto, cum aliquid horum sibi contigerit, putabit quod iam tale contingit ceteris pueris, qui sunt filii sui generis. et secundum hoc exemplum current ceterae eius putationes et aestimationes in iudicando de sensibilibus, ita quod, si fuerit in domo suorum parentum pecus uel pannus uel aliquid huiusmodi uel puteus aquae salsae, putabit et aestimabit quod in aliis domibus aliorum puerorum sit simile huic; sed postquam creuerit et intellexerit et considerauerit res sensibiliter et respexerit dispositiones aliorum singulorum, cognoscet certitudines eorum qui putabat et aestimabat in diebus pueritiae. et manifestabitur ei, unum post aliud, an certa fuerit eius aestimatio an erronea.

Scias igitur quod secundum hoc exemplum currunt etiam omnia iudicia intelligentium et eorum putationes et aestimationes in rebus ante inquisitionem et reuelationem ueritatis. plures enim ex hominibus cum uident in terra sua uentum uel pluuiam, uel calorem uel frigus, uel diem uel noctem, uel hiemem uel aestatem, putant et aestimant quod similiter sit in ceteris terris, secundum considerationem eius quod inuenitur in terra sua. sicut solebant putare, cum erant pueri, quod in domibus alio-

---

2 pueritia | paruitate *N* 6 itā quod | ita q *NV* 8 biberit . . . uel | *fehlt N* 10 amiserit | ammisit *V* inuenerit | inuenit V 12 filii sui | sui filii *N* 14 sensibilibus | sensibilibus quod in aliis domibus *(N)* in domo | in aliis in domo *N* 19 singulorum | singularum *NV* eorum | istorum eorum *N* putabat | putabit *corrigiert in* ‚putabat' *V* 20 aestimabat | extimabat *NV und so immer* 23 et | *fehlt N* 26 hiemem | iemem *V* yemem *N* 27 sit in | sint *N* 29 erant ; eī (‚enim') *N*

rum hominum erat simile ei, quod erat in domibus suorum parentum, quousque, per experientiam, postea manifestetur eis certitudo *eius* quod putabant tunc uel falsitas, sicut praediximus ante. sic currit etiam iudicium intelligentium hominum in suis putationibus et suis aestimationibus de huiusmodi rebus, quas diximus, ita quod cum considerauerit in scientiis disciplinalibus et praecipue in scientia astrologiae, palam fit eis certitudo eorum quae putabant tunc, an sit uera uel falsa.

Scias autem quod paene nullus homo liberabitur ab huiusmodi opinionibus et aestimationibus, nec intelligentes nec scientes disciplinari nec sapientes philosophantes etiam. quod cum ita sit, tunc non erit securitas, quin ceterae argumentationes eorum procedant cum simili cursu. et hoc est quod sign*ific*at debilititatem suae argumentationis et destructionem suae significationis. inuenimus enim quod plures ex his qui putant se scire philosophiam et intelligibilia et demonstrationes, putant et aestimant quod terra tota in suo proprio loco sit grauis, etiam consideratione grauitatis, quae est in qualibet istarum suarum partium. similiter putant plures ex illis quod status eorum qui sunt in alio opposito nobis terrae hemisphaerio transuersum est, quemadmodum si quis staret sub superficie super quam alius staret pedibus suis oppositis contra pedes eius. et similiter plures putant extra mundum sit spatium infinitum plenum uel uacuum, secundum quod inueniunt extra suas domos alia loca et extra suas terras alias terras et extra suum mundum mundum caelorum. similiter etiam putant quod Deus, qui est benedictus, creauit mundum in loco et tempore, secundum quod inueniunt sua opera et sua artificia fieri in loco et tempore. et ob hanc causam putauerunt plures ex illis quod Deus gloriosus est corpus, eo quod inueniunt quod non est agens nisi corpus, sed Deus

---

3 putabant | putant *N* tunc | *fehlt V* 6 ita quod | ita q *NV* 8 uel | *unklar N* 9 nullus | ull's *N* 11 philosophantes | philosofantes *N* 13 significat : signat (.sigt') *NV* 16 philosophiam | ph'iā *N* ph'yam *V und so immer* 19 partium | *fehlt N, wird aber am Rande notiert* 20 hemisphaeria | emispio *NV* transuersum | trasuerum *V* 21 quis | aliquis *V* 23 sit | sicut *N* 29 putauerunt | putauerat *V* corpus | *fehlt N*

est agens. cum autem se exercuerint in scientiis diuinis, tunc notum fit eis quod res e contrario est, sicut ostendimus in epistolis diuinis.

Scias autem quod homo non ascendit gradatim ad aliquem ordinem scientiarum et cogitationum nisi quia apparent ei ea, quorum cognitionem habet ante manifestationem et detectionem, sicut fuerunt opiniones eius in rebus sensibilibus ante cognitionem certitudinis earum, cum erat puer, sicut supra ostendimus.

Scias etiam quod comparatione scitorum, quae apprehendit homo quinque sensibus, illud quod concluditur ex illis in primis intellectibus multum est, sicut comparatione litterarum simplicium sunt multa alia nomina quae componuntur ex illis. sed comparatio scitorum, quae sunt in primis intellectibus, ad illud, quod concluditur ex illis per demonstrationes et syllogismos multarum scientiarum, est sicut comparatio nominum ad orationes, quae componuntur ex illis, et locutiones et linguas. probatio autem de certitudine huius, quod dicimus, scilicet quod ea, quae sciuntur argumentatione, sunt plura numero quam ea, quae sunt prima intellecta, est hoc: quod Euclides in unoquoque tractatu praemittit decem nota uel plura uel pauciora, quae sunt prima intelligibilia, ex *quibus* conclusionibus elicit infinitas quaestiones cognitas demonstratione. et similiter est in libro almagesti. et in pluribus libris philosophiae est hoc iudicium.

Postquam autem iam ostendimus qualiter subintrat error in argumentatione ex parte argumentantis, oportet nunc ostendere qualiter subintrat error ex parte argumentationis.

---

1 exercuerint | exercuerat *N* 2 sicut | *fehlt N* 4 homo non | n̄ homo non *V* 5 ei | ei q *N* 6 cognitionem | cogcōne *N* detectionem | detentionem *N* 14 demonstrationes | demonstrationem *N* multarum | *am Rande, fehlt im Texte N* 17 quae | quae nota uel plura *N* 18 ea | *fehlt N* prima | primo *NV* 19 unoquoque | utroque *(eingeschoben) N* 20 decem | *fehlt N* quibus | q⁹ *N* quo *V* prima | plura *N* 24 *vor* ‚Postquam': capitulum de ostendendo qualiter error incidit in sillogismum *(rot) N* 25 parte | pãte *N*

III.

Scias quod error qui incidit in argumentationem — ex hoc ipsa in se uitiosa est — multis modis est. et prolixum est ostendere. dictum enim est in libris logicae. unde nunc uolumus nominare hic conditiones argumentationis rectae tantum, ut eas obserues et eas solas assumas in argumentationibus et praetermittas ceteras argumentationes in quibus potest esse error et fallacia. quoniam ex argumentationibus quae aliquo modo fallunt et aliquo modo uerae sunt est argumentatio quae, secundum cursum usus regularis, est argumentatio de parte ad totum.

Scias autem quod argumentatio in qua non cadit error nec fallacia est illa in cuius compositione et usu seruantur conditiones quas praecepit Aristoteles discipulis suis, quae sunt haec: scilicet, ut in omni scientia et disciplina argumentabili accipias duas intentiones notas, quae sunt prima intelligibilia, scilicet an est et quid est. haec autem non praecepit Aristoteles nisi cum non est possibile sciri ignotum per ignotum [ei] nec ex ignoto potest haberi notum. necesse est igitur accipi aliqua ex his quae sunt nota et prima intelligibilia, et argumentari, et ex his reliquum quod quaeritur demonstrari.

prima autem intelligibilia duo sunt, scilicet esse rerum et earum quidditas. esse autem rerum adquiritur in animabus ministerio sensuum. sed quidditas earum adquiritur meditatione et consideratione et cog*itat*ione, sicut ostendimus in epistola de sensu et sensato. cum autem adquiritur esse rerum in anima ministerio sensuum et earum quidditas meditatione et consideratione, tunc dicitur anima intelligens. sed cum consideraueris et

---

2 *vor* ‚Scias‘: capitulum de ostendendo qualiter error incidit in sillogismum et quo modo debet uitari *V* qui | q̄ *N* 7 praetermittas | praemittit *N* praemittit *corrigiert in* ‚praetermittas‘ *V* 12 usu | usus *VN (in N hat eine spätere Hand das s durchstrichen)* 13 conditiones | cū dᵗ ōs, *von späterer Hand über der Zeile corrigiert in* ‚conditiones‘ *N* Aristoteles | arses, *über der Zeile von derselben späteren Hand* ‚Aristoteles‘ *gesetzt* 17 [ei] | *fehlt V* 18—19 accipi aliqua | aliqua hri accipi *N* 20 quaeritur | quare *N* 21 sunt | *fehlt N* 22 quidditas | quiditas *NV immer* 24 cogitatione | cognitione *NV* in | *fehlt N* 25 rerum | utrū *N* 27 intelligens | *unklar V*

uolueris scire quid est intellectus humanus: non est aliud nisi anima humana, quae fit sciens in effectu, postquam fuit antea sciens in potentia. non fit autem sciens in effectu nisi postquam adquisitae sunt in ea formae esse rerum ministerio sensuum et forma quidditatis earum per meditationem et considerationem. scias igitur quod semper scientiā horum duorum, scilicet an est et quid est, inititur tota fabrica scientiarum demonstratiuarum. uerbi gratia: in principio primi libri Euclidis ponuntur nouem nota — quae sunt prima intelligibilia, quibus mediantibus probantur ceterae quaestiones — quae sunt haec:

(1) quaecumque aequalia eidem, et inter se.

(2) si aequalibus aequalia addantur, tota quoque aequalia fiunt.

(3) si de aequalibus aequalia dirimantur, quae remanent aequalia sunt.

(4) si inaequalibus aequalia addantur, tota quoque inaequalia fiunt.

(5) si de inaequalibus aequalia tollantur, quae remanent quoque inaequalia erunt.

(6) dupla eiusdem rei aequalia sunt.

(7) dimidia eiusdem rei aequalia sunt.

(8) quaecumque quantitates sibi superpositae non se excedunt, aequales sunt. etiam:

(9) totum maius est sua parte.

haec autem omnia iudicia sumpta sunt ex his quae sunt nota primis intellectibus aequaliter; et intelligentes non differunt in aliquo illorum, sed id in quo differunt est id quod consideratur secundum ea.

Scias autem quod haec et his similia uocantur prima intellecta, eo quod omnes intelligentes noscunt ea; nec differunt in eis, cum considerauerint ea, multum speculantes ea. non est autem differentia inter intelligentes nisi in his quae sciuntur probationibus et argumentationibus. causa uero differentiae illorum in illis non est nisi multitudo maneriarum argumentatio-

7 initur | *unklar* N (‚innitur' ?) 22 superpositae | supposite (*statt* supposite) N superpositione V 25 autem | *fehlt* V 27 in aliquo . . . differunt | *fehlt* N *(Homoioteleuton)* 31 speculantes | speculātes N

num et qualitates utendi eis. cuius rei expositio prolixa est, quae iam dicta est in libris logicae et topicae. uolo tamen ostendere quo modo adquiritur certitudo istarum per se notarum in animabus intelligentium ea.

Scias enim quod haec nota, quae uocantur prima intellecta, non adquiruntur in animabus intelligentium nisi per inductionem rerum sensibilium unius post aliam et post considerationem unius partis post aliam et per meditationem unius indiuidui post aliud. cum enim ex his fuerint plura indiuidua contenta sub una proprietate, adquiretur in animabus hominum, secundum hunc respectum, quod quidquid fuerit generis illius indiuidui, uel generis illius partis, est hoc iudicium illius, quamuis non uiderint partes omnes illius generis nec omnia indiuidua illius speciei.

uerbi gratia, puer adultus cum inceperit aspicere et considerare singula animalia unum post aliud et inuenerit quod omnia sentiunt et mouentur, cognoscit quod quidquid est sui generis, est quoque hoc iudicium eius. similiter cum considerauerit unamquamque partium aquae et inuenerit eam humidam, liquidam, et unamquamque partium ignis inuenerit calidam, adurentem, et unumquemque lapidem inuenerit durum et siccum, scitur tunc quod omne quod fuerit illius generis, est hoc iudicium eius. secundum igitur hunc respectum adquiruntur nota in principio intelligendi ministerio sensuum.

Scias autem quod ordo intelligentium in huiusmodi rebus, quae adquiruntur in anima ministerio sensuum, est excedens in gradibus. scilicet quia omnis qui fuerit in illis uehementior in speculando et fuerit melioris meditationis et subtilioris ingenii et perspicacioris, ea quae sciuntur ex principiis intellectuum plura erunt in anima illius quam in anima eius, qui in tota uita sua est negligens, occupatus circa cibos et potus et cantilenas et delectationes corporales.

---

1 qualitates | qualitas *V* 7 aliam | altera *N* 9 his | eis *V* 10 adquiretur | acquiritur *N* 11 quidquid | quicquid *N V und so immer* 15 inceperit | inceperint *N* 19 aquae | *fehlt N* 21 scitur | scit *N* 23 igitur hunc | hunc igitur *V* 26 in | $\overline{\mathit{7}}$ *in* ī *abgeändert N*

Scias etiam quod plerumque error accidit considerationibus certitudinum rerum sensibilium, cum iudicauerint de certitudine earum uno sensu. uerbi gratia, sicut qui uidet asarab, et si bene considerat, putat esse stagna et flumina. sed hic error non subintrat in eum, nisi qui iudicauit de certitudine eius uno sensu. non enim cognoscitur certitudo omnis rei uno sensu; scilicet, quoniam sensus uisus non apprehendit nisi colores et figuras. certitudo uero aquae non cognoscitur colore et tactu, sed gustu. plurium etiam corporum liquidorum color uidetur esse color aquae, sicut acetum sublimatum et neptae album sublimatum et alia huiusmodi.

Scias etiam quod unumquodque genus sensibilium habet proprium, quo cognoscitur certitudo illius generis. sicut differentia quorundam liquidorum corporum dignoscitur tactu et quorundam differentia dignoscitur gustu, sed colores eorum dignoscuntur uisu. unde non oportet consideratorem iudicare de certitudine aliquorum sensibilium nisi per sensum illum qui proprius est ad cognoscendum certitudinem generis illorum sensibilium, sicut ostendimus in epistola de sensu et sensato.

Redeamus igitur ad id in quo eramus.

Quod enim dixit Aristoteles debere poni in argumentatione demonstratiua primum rem, cuius anitas et quidditas sint nota, ut per eam sciatur aliud, est sicut hoc quod facit geometer cum ponit lineam $\overline{ab}$ et postea facit super eam triangulum aequilaterum, uel diuidit eam in duo aequalia, aut ponit super eam aliam perpendicularem, uel facit super eam alium angulum, et cetera, quae dicuntur in libro Euclidis et in aliis libris geometriae. igitur notum an est et quid est lineam $\overline{ab}$, et quaesitum ignotum, ut sciat uel faciat, id est triangulum uel aliquod aliorum. sic oportet etiam fieri in argumentatione demonstratiua, ut primum accipiantur aliqua, quae sint nota primis intellectibus et componantur sic ut adquirantur per ea res igno-

---

2 iudicauerint | iudicauerit *V* 3 asarab | acarab *V* a canibus (!) *N* 14 liquidorum corporum | corporum liquidorum *V* dignoscitur | cognoscitur *N* 15 sed | scilicet *N* considerationem *N* 22 sint | sit *N* 26 perpendicularem | ptē dicularē *N* 28 quid | q *N* 29 id | i^d *N* illd' *V*

tae, quae non apprehenduntur sensibus nec sciuntur primis intellectibus.

Quod autem dixit non oportere in demonstratione aliquid esse causam sibi ipsi, hoc est manifestum primis intellectibus, scilicet quia id quod est causatum non est causa sibi ipsi. sed plures, qui praesumunt de demonstratione, aliquo modo causatum ponunt causam sibi ipsi, nec percipiunt hoc propter prolixitatem sermonis. uerbi gratia, qui praesumit de scientia naturalium, cum interrogatur quae est causa pluuiarum in aliquo anno, dicet quod multitudo nubium. si uero interrogatur quae est causa multitudinis nubium, respondebit quod multitudo uaporum, qui eleuantur ex mari et stagnis in aërem. si uero interrogatur quae est causa eleuationis uaporum, dicet uel putabit quod multitudo accessionum maris et decursus aquarum ex fluminibus et currentibus ad maria. si autem interrogatur quae est causa huius, respondebit quod multitudo pluuiarum. secundum hanc igitur considerationem sequitur: causa multitudinis pluuiarum est multitudo pluuiarum.

et ideo opus est doceri ut dicat quod una ex causis est talis uel talis, et similiter de secunda et de tertia et de quarta, et sic declinet oppositionem, eo quod potest esse ut nubes sint multae et pluuiae paucae. unaquaeque enim res causata habet quatuor causas, sicut iam ostendimus in epistola de causis et causatis.

Et quod dixit quod causatum non est prius quam causa, et hoc manifestum est primis intellectibus. causatum enim non potest prius esse quam causa ob hoc: scilicet, quod sunt de genere relatiuorum. quae autem sunt de genere relatiuorum, non sunt nisi simul quantum ad sensum, si habuerint esse, et quamuis causa sit prior causato intellectu, adeo quod aliquando dubium erit discerni causam a causato. uerbi gratia, si quis

---

6 de | *fehlt N eingeschoben V* 8 praesumit | praesumunt *N* *zu* 9 *am Rande*: quae sit causa pluuiae *N* 20 quarta | quinta *V* 27 quod | ut *N* 29 et | *fehlt V*

praesumens de scientia astrologiae interrogatur quae est causa longitudinis diei in una terra potius quam in alia, dicet demoratio solis in tempore longiore. si autem conuerterit hanc propositionem et dixerit: igitur in quacumque terra sol diutius moretur, dies ibi longior est, et erit hoc certum. sed pluribus, qui non sunt instructi, discipulis incertum est, quid illorum sit causa alterius, an demoratio solis super terram sit causa longitudinis diei, uel longitudo diei sit causa demorationis solis super terram.

Similiter est in igne et fumo. aliquando enim erunt simul et aliquando unum inuenitur prius altero. aliquando enim fumus praestat ignem et aliquando ignis ponitur causa essendi fumum. et tunc nescitur quid illorum sit causa alterius. scias autem quod fumus et ignis unum non est causa alterius. causa enim uirtutis utriusque materialis sunt corpora *combus*tibilia et eorum causa agens est calor. sed differunt in forma. calor enim cum agit in corporibus *combus*tibilibus aliqua actione, fit ignis. si uero debilis fuerit in actione propter humiditatem, fiet fumus uel uapor.

Quod autem dixit ut non ponantur in argumentatione accidentia inseparabilia, non dixit hoc nisi quia accidentia inseparabilia non separantur a rebus quibus sunt accidentia, sicut causa non separatur a suo causato. scilicet, quoniam si iudicaueris de aliquo, quod est causatum, necessario tunc causam habebit; accidentia uero comitantia, quamuis non separantur, non sunt tamen causa agens. uerbi gratia, quoniam mors quamuis non separatur ab occisione, tamen non est causa eius, nec occisio etiam est essentialis causa mortis; eo quod multotiens est mors sine occisione. non est autem causa sine causato.

---

1 praesumens | p̄s vivens (!) *N* *zu* 1—3 *Randglosse:* quare in una terra est longior dies quam in alia *N* 2 terra potius quam | q̄m^u p̄o^9 qm^u *N* 2—3 demoratio | d'mōstratio *V* 3 conuerterit | conmittit *N* *ausradiert und dafür* ‚conuerterit' *gesetzt* *V* 5 qui | q *N* 7 demoratio | demonstratio *N* *zu* 11—12 *Randglosse:* utrum fumus et ignis sunt simul *N* 12 alterius | *unklar* *N* 14 uirtutis | *fehlt* *V* combustibilia | conuertibilia *NV* 15 forma | causa forma *V* 16 combustibilibus | conuertibilibus *NV* actione | *fehlt* *N* 18 fiet | erit *(unklar)* *N* 20 inseparabilia | inseparabil' ia *N* 26 nec | sic *N* 27 essentialis | *bis* *N*

Quod autem dixit quod causa sit essentialis rei, non est nisi quia rei aliquo modo sunt causae multae accidentales. sed non currunt per omnes species illius generis, nec per omnia individua speciei, sicut occisio quae est causa accidentalis morti non currens per omnes species eius. sed necesse est esse causam essentialem, ad hoc ut propositio iudicans sit uera ante conuersionem et post, sicut si dixeris: omne habens colorem est corpus, eo quod nihil inuenitur habens colorem quod non sit corpus. igitur corpus est causa essentialis' habenti colorem.

Quod autem dixit quod propositio sit uniuersalis, est propter hoc quod conclusiones ex propositionibus particularibus non sunt necessariae sed possibiles. sicut si dixeris: Iohannes est scriba, et quidam scriba est iudex, igitur possibile est ut Iohannes sit iudex. sed cum dixeris quod omnis scriba legit, sed Iohannes est scriba, tunc necessario Iohannes erit legens.

Quod autem dixit quod praedicatus sit primo in subiecto, est propter hoc quod praedicata sunt in subiecto duobus modis: quaedam primo, quaedam secundario. uerbi gratia, esse tres angulos in omni triangulo est esse primo, eo quod haec est forma constituens eum. sed quod sint anguli acuti uel recti uel amplius, hoc est esse secundario. iam igitur manifestum est, quod non accipit in argumentatione demonstratiua nisi proprietates assentiales substantiales, quae sunt formae constituentes rem. et per eas illud iudicium quaesitum, quod exibit conclusione, erit certum.

Scias autem quod proprietates essentiales diuiduntur in tres, scilicet generales, speciales, indiuiduales, sicut iam ostendimus in epistola isagogarum. dico autem et sine dubio iudico quod omnis proprietas generalis uera est necessario, cum dicitur de toto illo genere. similiter omnis proprietas specialis uera est necessario, cum dicitur de omnibus indiuiduis illius speciei. et hae sunt proprietates quae exeunt in conclusione uerae et certae. exerce igitur eas in demonstratione et iudica per eas. proprietates autem indiui-

---

7 sicut | sic *N* 10 sit | est (fit) *N* 11 propositionibus | opinionibus *N* 13 iudex | ī dex *N* 14 dixeris | dixerit *NV* 16 sit primo | primo sit *V* 17 est | *fehlt* *N* subiecto | subiectis *V* 22 nisi | nec *N* nec *in* n *geändert* *V* 28 isagogarum | ysagogarum *NV* et | quod *N*

duales non est necesse ueras esse de tota specie. nec omnis proprietas specialis uera est de toto genere. unde non exerceas eas in demonstratione, nec iudices per eas absolute, quoniam non eris per eas certus in iudicando.

Iam igitur manifestum est tibi quod sapientes et philosophantes non posuerunt argumentationem demonstratiuam nisi ut per eam scirentur ea quae non sciuntur nisi per syllogismum. et haec sunt ea quae non possunt sciri per sensum, nec sunt de primis intellectibus, nisi secundum uiam designationis. et hoc est quod uocatur demonstratio.

Scias autem quod unaquaeque ars habet opificem suum. et unusquisque opifex cuiusque artis in ministerio suo habet radices, in quibus conueniunt, et habet prima in sua scientia, in quibus non differunt. prima enim uniuscuiusque artis sumpta sunt ab alia arte, quae praecedit eam. et scias quod prima artis demonstratiuae sumuntur ex his quae sunt primi intellectus. primorum autem intellectuum principia sumuntur a sensibus, sicut praediximus.

Scias etiam quod artis demonstratiuae sunt duae species, scilicet geometria et logica. prima autem quae sunt in geometria sumuntur ex alia arte quae est prior illa, sicut ea quae dixit Euclides: punctus est cui pars non est. et linea est longitudo sine latitudine. superficies est quae habet longitudinem et latitudinem, et alia his similia de axiomatibus, quae praemittuntur in principiis suorum tractatuum. similiter etiam est iudicium de demonstrationibus logicis. quoniam eius principia sumpta sunt ex alia arte, quae est prior ea, quae necessarium est praeponere discipulis ante demonstrationem. quale est illud, quod dicitur: quod omne quod est, excepto Deo glorioso, est substantia uel accidens. et quod substantia est id quod est

1 nec omnis | nec ōs ppetates omnis *N* 5 sapientes et | *fehlt N* 7 eam | ea *N* syllogismum | sillogismus *NV* 11 autem | *fehlt N* *zu* 11–12 *Randglosse:* quod unaquaeque ars habet suum opificem *N* 16 sunt | sumūt[3] st̄ *V* 18 sensibus | sensibl'ibȝ *V* 20 geometria | arte geometrica *V* *zu* 22–24 *Randglosse:* diffinitio punctus et lineae et superficiei *N* 23 sine latitudine | siue latitudo *N* 24 axiomatibus | anxiomatibus *NV*

existens per se, receptibile contrariorum. et quod accidens est quod est in aliquo, non sicut pars eius, et destruitur absque destructione illius. et quod substantia alia est simplex, sicut hyle et forma, alia est composita, ut corpus. et quod omnis substantia uel est causa agens uel causatum patiens. et quod causa agens dignior est suo causato patiente. et quod inter affirmationem et negationem non est medium, nec inter priuationem et esse est medium. et quod accidens non habet actionem. et alia his similia, quae praemittuntur discipulis ante demonstrationes.

Ille autem qui uult scire demonstrationes logicas oportet ut sit demoratus in exercitationibus geometricis et ut iam acceperit ex eis regulas, eo quod sint proximiores discipulis ad intelligendum et faciliores ad speculandum, quoniam exempla eorum sunt sensibilia et uisibilia uisu, quamuis intentiones eorum sint audibiles, intelligibiles. sensibilia enim sunt propinquiora intellectui discipulorum.

Scias etiam quod demonstrationes, siue sint geometriae siue logicae, non fiunt nisi ex conclusionibus certis. uni autem conclusioni necessariae sunt duae propositiones certae uel plures quotlibet. uerbi gratia, id quod in libro Euclidis demonstratur, quod tres anguli cuiusque trianguli rectilinei sunt aequales duobus rectis, non potuit probari nisi *post* triginta duas figuras. quod quadratus cordae anguli recti aequalis est quadratis duorum laterum, non potuit demonstrari nisi post quadraginta sex figuras. et secundum hoc exemplum est in aliis quae probantur. similiter etiam est iudicium de demonstrationibus logicis, quia aliquando sufficiunt duae propositiones, aliquando plures. uerbi gratia in demonstratione, qua probatur animam esse in corpore, sufficiunt tres propositiones, quae sunt hae: (1) omne corpus habet partes [scilicet plagas]. et haec propositio est uniuersalis

---

1–2 est quod | quod est *N* 11 Ille | cum *NV* 18 sint | fuit *N* 21 id | ita *N* 23 post | p (with "io" written above) (*d. h.* prius) *N* 28 aliquando | alñ *N* 31 habet | quod habet *N*. *Das* quod *ist in V durchstrichen*

affirmatiua certa in principio intellectuum. item alia est haec: (2) nullum corpus potest moueri ad omnes partes suas simul. et haec est propositio uniuersalis negatiua certa in principio intellectus. tertia est haec: (3) omne corpus quod mouetur ad quamlibet partem est ex aliqua causa mouente illud. et haec est propositio uniuersalis affirmatiua certa in principio intellectus. concluditur igitur ex his propositionibus animam esse in corpore. restabat quidem demonstrari, scilicet, quod est substantia, non accidens. adiungitur autem ad has propositiones praecedentes haec alia, scilicet: (4) motus omnis causae quae mouet corpus necessario uel est uno modo, ad unam partem, sicut motus grauium deorsum et motus leuium sursum, et haec causa uocatur naturalis; uel est eius motus ad partes diuersas et modis diuersis, per uoluntatem et electionem, sicut motus animalis, et uocatur uoluntarius uel animalis. et haec diuisio est intelligibilis, apprehensa sensu. omne igitur quod mouet corpus uoluntate et electione est substantia, quoniam accidens non habet actionem. et hae propositiones sunt receptibiles in principio intellectuum. et concluditur quod anima est substantia.

IV.

[Capitulum] qualiter demonstratur quod in mundo non est inanitas.

Sensus autem de inanitate est hic, quod est locus uacuus. nullus autem locus est in mundo qui sit nec lucidus nec tenebrosus. et haec est propositio uniuersalis negatiua certa in principio intellectus. item alia: necesse est autem ut lux et tenebrae uel utrumque sit substantia, uel utrumque accidens, uel alterum substantia et alterum accidens. et hae diuisiones sunt intelligibiles uerae. item alia propositio: si autem utrumque fuerit substantia, tunc inanitas non erit. si uero utrumque fue-

---

1 certa in principio intellectuum | $\overset{u}{\text{cc}}$ $\overset{oij}{\text{pu}}$ intllcūs (circa principiorum intellectus) *N* 3—4 certa in principio intellectus | circa principium intelligentiae *N* 7—8 corpori | coï *N* 8 quod restaui *N* demonstrari | declarari demonstrari *N* 15 diuisio | diuersio *N* 16 sensu | sensui *N* 18 propositiones | oppositiones *N* 21—22 | *rot N und am Rande, von späterer Hand:* Demonstratio quod in mundo non sit inane 22 inanitas | inhanitas *V und so immer* 24 qui | quod *N*

rit accidens, accidens autem non est nisi in substantia, tunc inanitas non erit. si autem unum fuerit substantia et alterum accidens, similiter erit iudicium.

[Demonstratio quod extra mundum nec est inanitas nec plenum.]

Item demonstratio quod extra mundum nec est aliquid inane nec plenum. scias autem quod inanitas et plenitudo sunt proprietates loci. locus uero est una de proprietatibus [totius] corporis. si autem fuerit extra caelum aliquod corpus, nos autem in hoc quod dicimus mundum, non intelligimus nisi illud corpus cum hac tota uniuersitate, tunc quomodo extra mundum erit aliquod aliud?

[Capitulum] de hoc quod sapientes dicunt [aliud] quod mundus uel est antiquus uel est nouicius.

Sed si per antiquum intelligunt longitudinem temporis, tunc uerum est quod dicunt. si uero intelligunt quod non cessauit esse stabilis in sua identitate, qua ipse est modo, tunc non est uerum. mundus enim non est stabilis in sua identitate in una dispositione uno ictu oculi. tunc multo minus cessauit secundum quod ipse est modo. item in eo quod sapientes nominant mundum non intelligunt nisi mundum corporeum, qui est duarum specierum, scilicet caelestis et naturalis. corporum autem, quae sunt sub circulo lunae, sunt duae species. una est elementa generalia et alia generata singularia. generata uero semper sunt in generatione et corruptione; sed elementa generalia sunt semper in uarietate et alteratione. hoc autem manifestum est speculatoribus naturalium. corpora uero caelestia sunt semper in motu et permutatione secundum distantias. ubi igitur erit stabilitas eius secundum unam dispositionem?

Si autem per stabilitatem intelligunt formam et figuram sphaericam, quae est ei in omnibus horis, sciant tum quod fi-

---

1 in | *fehlt N eingeschoben V* 2 inanitas | inhanitas *VN* 4—5 | *Randglosse von späterer Hand N fehlt V* 8 [totius] | tocius *N fehlt V* 12 aliquod | *fehlt N von späterer Hand eingeschoben V* 14 nouicius | nouus *N* 13 aliud | *durchstrichen V* 17 identitate | idemptitate *V* 18 identitate | ydemptitate *N* idemptitate *V* 22 est | est species *N* 31 sphaericam | spicā *NV und so immer*

gura sphaerica et motus circularis non sunt in corpore ex hoc quod est corpus, nec sunt constituentia suam essentiam. sed sunt duae formae perfectiuae, ex intentione intendentis, sicut ostendimus in epistola de hyle et forma. omnis autem forma quae est in formato ex intentione intendentis non est stabilis identitatis nec *sempiterni* esse. non enim est stabilis identitatis et sempiterni esse, nisi per formam constituentem.

Scias etiam quod conseruator mundi in hac forma est uelocitas motus caeli circumdantis. motor uero caeli alius est a caelo. quies quoque motus caeli non erit nisi in ictu oculi, sicut scriptum est: quod dies iudicii erit in ictu oculi, uel si minus potest dici. Scias autem quod si caelum cessaret reuolui, cessarent planetae a suo cursu, et signa cessarent ab oriendo et occidendo, et destrueretur forma mundi et eius existentia et fieret dies iudicii magna. hoc autem sine dubio esse debet. quidquid enim est possibile, si positum fuerit tempus finitum, necesse est ut exeat ad effectum. caelum autem cessare a reuolutione possibile est. res enim quae mouet illud potest facere ut cesset, quod est ei facilius. nam ei est potestas inclinandi illud ad quam partem uoluerit. sed iam ostendimus in epistola de principiis quae sunt causae initii mundi corporum, et in epistola de reuolutione ostendimus quae est causa permanentiae corporum.

V.

Scias etiam quod homo cum ambulauerit secundum intentionem suae animae rationalis et dispositiones eius ad modum, quo processit in creatione sui corporis et suae formae, pertinget ad ultimum humanitatis et uicinabitur ordini angelorum et appropinquabit ad deum suum gloriosum et excelsum et retribuetur ei talis retributio, quae dici non potest. id autem secundum quod processit in creatione sui corporis hoc est: ipse enim incepit ex spermate, aqua scilicet uili, et deinde coagulatus est

---

6 sempiterni | septū (scriptum) *NV* nec . . . identitatis | *durchstrichen V* 15 quidquid | quod quidam *N* quicquid *V* 16 enim est | "est "enim *N* 17 reuolutione | resolutione *N* 19 potestas | potās *NV* 20 partem | pacem (!) *N* 20—21 de principiis . . . in epistola | *fehlt N, am Rande nachgetragen V* 24 ambulauerit | ablauerit *N* 31 incepit | incipit *N* cepit *mit vorgesetztem* ‚in' *über der Zeile V*

in matrice, et postea fuit quoddam uiscosum. deinde fuit formatus. deinde fuit animal mobile et sensibile. postea puer intelligens. postea adolescens exercitabilis, fortis. postea senex expertus, cognitor, sapiens. deinde decrepitus, annosus, sapiens, philosophus. et post mortem fit anima angeli caelestis spiritualis, sempiterni esse, delectabilis gaudere semper.

Scias autem quod sicut tu non comitaris ad aliquem istorum ordinum, nisi quia prius exspoliaris ab aliquibus accidentibus et proprietatibus imperfectis et deinde uestiris aliis melioribus et nobilioribus illis: similiter oportet ut, ad quemcumque gradum cognitionum et scientiarum te erexeris, exspolies animam tuam a moribus et consuetudinibus et sententiis et operibus, in quibus te exercueras a pueritia inscienter, quousque separeris a forma humana et induaris forma angelica, ut sic possis conscendere ad regnum caelorum et ad latitudinem mundi caelorum, ubi retribuetur retributio ineffabilis et uiues uita felici cum filiis tui generis, qui praecesserunt te ad illa, scilicet sapientes et sancti et prophetae.

Scias etiam quod ita naturale est homini uti argumentatione et consideratione, sicut naturale est ei uti sensibus, sicut supra diximus. regulae autem argumentationum sunt diuersae, sicut ostensum est in libris logicae et conditionibus topicae prolixa ostensione. aliquas tamen ex illis dicemus hic ut sint exemplum ceterorum.

Pueri enim pro regulis suarum argumentationum ponunt dispositiones suarum animarum et suorum parentum et suorum

---

1 quoddam | qddā *V* 4 annosus sapiens | sapiens annosus *N* sapiens" annosus" *V* 5 post | per V spiritualis | spīialis *(unklar) N* spiāl' *V* 6 sempiterni | sempiterna *N* gaudere | gauderes *V* 7 sicut | sic *N* ad aliquem | *fehlt N* 8 exspoliaris | expoliatis *NV* 14 ut | *fehlt N* conscendere | conscedere *V* 15 ubi | nisi *N* (n *für* u) 16—17 cum . . . generis | *am Rande nachgetragen N* 17 qui | quod N 19 naturale | natale *N* uti | *das* i *fehlt in N und in V ist von späterer Hand beigefügt* 20 uti | ut uti *N* 21 supra | snsibȝ sup *V* *zu* 23 *Randglosse:* a pueritia secundum ȳmi datioē (*für* imitationem) *V* 19 tamen | tnc (*für* tm = tantum?) *N* ut | *wegradirt N* sint | sit *N*

fratrum. et id quod solent facere in rebus et quod inueniunt in suis domibus de rebus, ponunt indices ceterarum dispositionum aliorum puerorum, quamuis non uiderint ea. et hoc secundum considerationem dispositionum, quas sciunt de se ipsis.

Adulti uero regulas suarum argumentationum ponunt ea, quae nouerunt suis exercitiis de rebus et de dispositionibus earum, quas experti sunt. et sunt eis radices ad id quod considerant de aliis rebus, quas non uiderunt nec experti sunt.

Sapientes uero, qui praesumunt de scientia topicae et subtilitate speculationis, regulas suarum argumentationum ponunt id, in quo conueniunt illi et sui aduersarii. et haec sunt radices et propositiones, per quas considerant id in quo dissident siue [illud] in quo conueniunt, sit uerum siue falsum, siue certum siue erroneum.

Sed exercitati in demonstrationibus geometricis regulas suarum argumentationum ponunt ea quae sunt in primis intellectibus. et haec sunt radices et propositiones, ex quarum conclusionibus eliciunt alia nota, quae nec sunt sensibilia nec nota primis intellectibus, sed sunt adquisita demonstrationibus necessariis. deinde ipsa tota adquisita ponunt propositiones, ex quarum conclusionibus eliciunt alia nota, quae sunt subtiliora quam ea, quae fuerunt prius. et sic faciunt semper in tota uita sua.

Scias etiam quod de animalibus quaedam habent unum sensum, quaedam duos, quaedam tres, quaedam quatuor, quaedam quinque integros. scias etiam quod esse animalis in quo fuerit plurimum sensuum, habebit plura sensata. homo uero habet hos quinque sensus plenarie. sed qui ex hominibus fuerit perspicacior circa sua sensata et magis considerans dispositiones eorum, ea quae sunt nota primis intellectibus erunt in eo plura; et qui fuerit huiusmodi ut hic prius nota ponat propositiones, et ex eis eliciat conclusiones et nota demonstratiua, erunt in

---

2–3 de rebus . . . puerorum | *bis* *N*   5 regulas | regulares *NV*   6 nouerunt | noutat, *am Rande:* nouerint *(unklar)* *N*   13 [illud] | *fehlt* *V*   plurimum | pmū pluriū *V* pl'ium *N*   qui | quo *N*   ex | est ex *N*   29 primis | tribus *N*

eius anima plura. in quo fuerint plura nota, ipse erit similior angelis et uicinior Deo suo.

Scias quod homo sapiens cum diligenter speculatus fuerit sensibilia et considerauerit dispositiones eorum meditatione sua, et discreuerit ea sua consideratione, multiplicabuntur nota intelligibilia prima in anima eius. cum autem exercuerit haec nota in argumentationibus et eduxerit ex eis conclusiones, tunc tota demonstratiua multiplicabitur in eius anima. omnis autem anima in qua multiplicantur nota prima eius cum demonstratiua, confortatur ad imaginandum formas spirituales, quae sunt spoliatae ab hyle. et tunc assimilatur eis, et fit in potentia talis qualia ipsa sunt. cum autem in morte separatur a corpore, fit in effectu quales sunt ipsae et occupabitur circa se et euadet a gehenna, scilicet a mundo generationis et corruptionis, et intrat paradisum, qui est saeculum animarum.

Rogo igitur semper ut studeas inquirere scientias diuinas et adquiras mores angelicos et ante mortem facias opera munda et bona. et per hoc eleuaberis ad regnum caelorum et ad latitudinem *mundi cae*lorum et ingreditur anima tua munda spiritualis [ad] paradisum, qui est saeculum animarum. Deus te adiuuet semper ad cognoscendam ueritatem et ad faciendam bonitatem.

[Completa est epistola. Deo gratias.]

---

1 fuerint | fuerunt *N* 4 dispositiones | dispositionem *N* 5 ea | illa *N* 8 omnis autem anima | *fehlt N, am Rande nachgetragen V* 9 prima | intll'gibilia pma ĩ aĩa *V* prima in anima *N* 10 imaginandum | ymaginandũ *NV* spoliatae | expoliate *NV* 11 hyle | yle hyle *N* 15 qui | quod *N* 16 scientias | scl'as (*für* scĩas) *N* 17 mundi caelorum | circulorum *V* cauorũ (*unklar*) *N* 20 [ad] | *fehlt V* 22 | *roth N*

Anmerkungen.

(Bloße Zahlen bedeuten Seite und Zeile des vorliegenden Buches.)

1, 19: *demonstratiuum*. Die Varianten fließen wahrscheinlich aus einer unrichtigen Erklärung des Kompendiums *demonstratum*; in der anderen Redaktion (2, 1) *demonstratiuam*. Vgl. Baeumker, *Auencebrolis fons uitae*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie d. Mittelalters. B. I Heft 2. Münster, 1892 S. VIII, 20—22.

3, 1—3 (2, 1—3): „et hunc intellectum assimilauit Aristoteles sensui, propter propinquitatem sensus ad ueritatem et quia communicat cum ea omnino." Vgl. Loewenthal, *Pseudo-Aristoteles über die Seele*. Berlin 1891 S. 121, 9—10: „Cognitio enim rei non habetur nisi per unitionem duarum formarum cognoscentis et cogniti sine medio, quae unitio non fit nisi per similitudinem et propinquitatem."

3, 14—15: „nec sicut caelatura in corpore"; des näheren besprochen von al-Fārābī in seinem seinem Buche „*de intellectu*" (Camerarius, *Alpharabii opera omnia*. Paris, 1638. S. 48—49. Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*. Leiden 1890. S. 42—43.

3, 20—4, 3. Vgl. „*de somno et uisione*" 18, 20—19, 2.

4, 9 und 5, 10: *phantasiam*. Das Wort „phantasia" ist — entgegen Jourdain, der es für ein Kennzeichen des griechischen Ursprungs einer Übersetzung hält: „des mots phantasma, phantasia . . . annoncent assez l'emploi d'une version grecque" (*Recherches* S. 320) — schon früh in die syrisch-arabische wissenschaftliche Litteratur eingedrungen (vgl. C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, Berlin, 1894. S. 277b) und kommt auch vor in der bekanntlich direkt aus dem Arabischen angefertigten Übersetzung von Qustā b. Lūqā's Traktate „*de differentia spiritus et animae*" (Barach, Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, II. Innsbruck, 1878. S. 130, 137, 139) — auch im Arabischen فنطاشاية (Gotha, cod. or. 1158 fol. 134 a Z. 5) —, in al-Kindī's Schrift „*de somno et uisione*" (14, 4) und anderswo, z. B. auch im Buche „*de anima*": „nulla phantasia interueniente" (Löwenthal, a. a. O. S. 128, 12).

4, 16—6, 1 und 7, 2—3. Der Gedanke: „nihil igitur quod est in potentia exit ad effectum nisi per aliud quod est in effectu" kehrt später oft wieder. Siehe al-Fârâbî's *de intellectu:* „ipsa essentia enim non fit intellectus in effectu nisi propter ea quae sunt intellecta in effectu" (Camerarius, a. a. O. S. 50, Dieterici a. a. O. S. 43). Vgl. Loewenthal a. a. O. S. 106.

5, 5—9. Vgl. al-Fārābī, *de intellectu:* Cum enim acquirunt[ur] ab ea intellecta (quae ipsa abstrahit a materiis), tunc fiunt illa intellecta in effectu, quae (priusquam abstraherentur a suis materiis) erant intellecta in potentia. Camerarius a. a. O. S. 40; Dieterici a. a. O. S. 43.

6, 7—8 und 7, 7—9: „sed cum unitur cum ea forma intelligibilis, tunc ipsa et intellectus sunt res una scilicet intelligens et intellecta." Vgl. وذلك انه عاقل ومعقول معا . . . . فالعقل والاشياء المعقولة واحد Bardenhewer, *de causis*, S. 83, 9 und S. 84, 3—4. [cum fit forma illae essentiae] id quod intelligitur non est aliud ab eo quod est intellectus uel intelligens in effectu. Camerarius a. a. O. S. 51; Dieterici a. a. O. S. 44.

6, 8—9: „ratio igitur et rationatum sunt res una ex parte animae" = *de somno et uisione* 19, 20: „ratio igitur in anima est rationatum". Vgl. Aristoteles (*Metaph.* XII, 7, 1072 b 20—21): *Αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν.*

7, 3—5: „anima igitur est intelligens in potentia, sed exit ad effectum per intelligentiam primam ad quam cum ipsa respexerit, fit intelligens in effectu". Vgl. al-Fārābī, *de intellectu:* „Sic et intelligentia agens est quae trahit ad effectum intellectum qui est in potentia et facit esse intellectum in effectu cum eo, quo tribuitur ei ab illo principio et per illam intellecta in potentia fiunt intellecta in effectu." Camerarius, a. a. O. S. 57—58. Dieterici, a. a. O. S. 47, am Ende.

9, 3—17. Vgl. al-Fārābī, *de intellectu*, in Camerarius, a. a. O. S. 53 und Dieterici, a. a. O. S. 45—46.

1—11. Varianten des Codex C (= Lilienfeld cod. 144 fol. 102r — 102v) [1]): 1, 1—10 | *fehlt* 10—11 sed sententia eorum | Sententia Platonis et Aristotelis 13—14 in actu est 15 qui | qui semper 17 ad | in 3, 2 ea | eo (*mit SV²*) 4 enim | *fehlt* 5 illa est | illa 6 est illa quae | quae (est quae *ASV²*) 8 scilicet generalitas | est generalitas scilicet (generalitas scilicet *SV²*) 10 sensata actu 11 ipse | *fehlt* 14 nec | et (*unklar S*) 17 etiam | essentia (est *AV²*) 18 etiam | *fehlt* 19 est in anima | *fehlt* (*mit SV²*) sed | et 5, 1 alterum | aliter uirtutis materialis | materiale (*mit S*, materialis V²) 2 dixit | dicit (*mit* S) 4 in | *fehlt*

---

[1]) Über denselben vgl. C. Schimek in: *Xenia Bernardina. Pars secunda, Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte der österreichisch-ungarischen Ordensprovinz.* Bd. I. Wien 1891. S. 529 ff. Cl. Baeumker in: *Philosophisches Jahrbuch*, hrsg. von C. Gutberlet. Bd. VI. Fulda 1893. S. 164 ff. und in den Prolegomenena zu seiner Ausgabe des *Fons uitae*, p. XIV.

5 exemplificat | exemplicat 7 tunc | et tunc 10 adeptae | apte (*mit* V^2) 13 in potentia est | est potentia non est 14—15 intelligentia . . . . et non | *fehlt* (*mit* SV^2) 16 ad effectum | in actum 7, 1 *bis* e[ss]et | esset (*mit* $AM^1NSV^1V^2$) 2 ad effectum | in actum 3 anima alia est intelligens | intelligentia 4 ad effectum | in effectum 5 cum ipse respexerit | respexerit cum ipsa (*Wortumstellung*) intelligens | intellectus (*mit* *S*) 8 cum | est (ē *für* c̄) 9 intelligens et intellecta | intellectus et intellectum 12 effectu intelligens | intellectu intellectum (*ähnlich* *S*) ipse | ipsa (*mit* AM^1NSV^1) 14 non | enim 16 una res 17 in | *fehlt* 18 secundum | quam 19 sensatum | sensum igitur | enim 20 secundum | *fehlt* 9, 2 tunc | tam interim dum | est . . . de (*Lücke*) 3 intelligens in effectu | intellectus (*mit* M^1NS) in effectum quidem tertius 4 iam | *fehlt* (*mit* SV^2) habetur | habet 6 properata | praeparata (ASV^2) 9 ex anima apparens (*mit* SV^2) propalaueris | probaueris (approbaueris *S*) 11 igitur | ergo (*mit* *S*) 13 [in] | ex (*mit* *S*) 15 cum | illum (*mit* NV^1) adeptio animae (*mit* SV^2) quae | qui (*mit* SV^2) 16 praecedit | procedit 17 ex anima | in ea effectu | affectu 18 partes sunt 11, 1 de hoc | *fehlt* (*mit* SV^2) 2 sufficiat | de hoc sufficiat (ad hoc sufficiat V^2) 3 | *fehlt* (*mit* NV^1).

12, 6—9: „hoc uero est de subtilibus scientiis naturalibus et proprie in qua transgressio fit ad loquendum de uirtutibus animae". In dem Canon des Aristoteles bei Ja'qūbī (Houtsma, a. a. O. S. 149–150), al-Nadīm (Flügel, Fihrist, S. 251) und ibn abī Uṣaibi'a (A. Müller, I S. 58) schließen sich die psychologischen Schriften (*περὶ ψυχῆς* und *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ*) an die sogenannten naturwissenschaftlichen dicht an.

13, 15 und 13, 19—21. Vgl. Aristoteles, *de somno et uigilia* 1, 454 b, 25–26; Albertus Magnus (Jammy) V. S. 70a. Siehe Einleitung XXIII, XXIV.

13, 16—18. Dieselbe Anordnung in der Zählung der Sinne bei Ja'qūbī (Houtsma, S. 169 gegen Ende) und Šahrastānī (*Book of religious and philosophical sects* ed. Cureton. London 1842—46 S. 128):

1. الالوان والاشكال
2. الاصوات والكلمات
3. المطعومات
4. الروائح
5. الملموسات

— nur kommt der „Geschmack" vor dem „Geruch".

14, 6—9. Über die Frage, ob Wahrnehmung und Wahrnehmendes ein und dasselbe sei, und ob die Dinge durch ihr Wesen und ihren Körper oder durch ihr Wesen abgesehen von ihrem Körper existieren, handelt nach Ja'qūbī (Houtsma, S. 150) die Schrift: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητοῦ*.

14, 9—19. Vgl. Albertus Magnus a. a. O. S. 71b (Siehe XXIV).

14, 5—17, 24. Vgl. Albertus Magnus a. a. O. S. 71b (Siehe XXIV)

und Synesius, *περὶ ἐνυπνίων* (Migne, *Patrologia graeca*, T. 66, S. 1289 c—d): *Αἴσθησις γὰρ αἰσθήσεων αὕτη* (d. h. die *φαντασία*) . . . . *ἡ θειοτέρα δέ, καὶ ψυχῇ προσεχής, ἡ ἄμεσος αἴσθησις*, wo der nämliche Gedanke in mehr neuplatonisch-mystischer Richtung fortentwickelt wird.

16, 1—7. Vgl. Aristoteles, *de somno et uigilia*, 455a 33—61. (Siehe XXIII.)

20, 6—21. Vgl. Synesius (a. a. O. 1303c): *Ἀλλὰ τῆς γε δι' ὀνείρων μαντικῆς αὐτός τίς ἐστιν ἕκαστος ὄργανον ὥστε οὐδὲ βουλόμενος ἔξεστιν ἀπολιπεῖν τὸ χρηστήριον.* Der hier beginnenden und bis Ende des Kapitels sich erstreckenden ziemlich dunklen Erörterung des Vorhersehens entspricht bei Synesius die der stoischen Empfindungslehre sich anschließende Stelle 1309 b: *Ἔχει γὰρ ὧδε περὶ αὐτοῦ· ὅσα φύσις ἔχει, πάντων ὄντων, γενομένων, μελλόντων (ἐπεὶ καὶ τοῦτο τρόπος ὑπάρξεως) εἴδωλα ἀπορρεῖ, καὶ τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν ἀποπάλλεται* . . . . bis 1311 d.

23, 10—25, 18. Vgl. Albertus Magnus a. a. O. S. 76a. (Siehe XXIV, XXV.)

28, 6 contineatur. Die Variante in *C* lautet „continuatur". Man muß die technische Bedeutung dieses Wortes in den Übersetzungen aus dem Arabischen, d. h. „sich anreihen an", „in Verhältnis stehen mit" (اتصل ب) ins Auge fassen. Vgl. Bardenhewer, *de causis*, S. 194 (zu § 29).

28, 7—8. Philosophia igitur diuiditur in scientiam et operationem [id est theoricam et practicam]. — Plutarch. *De plac. phil.* (Diels, *Doxographi graeci*, Berlin 1879, S. 273, 25—274, 5): *Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Θεόφραστος καὶ σχεδὸν πάντες οἱ περιπατητικοὶ διείλοντο τὴν φιλοσοφίαν οὕτως· ἀναγκαῖον τὸν τέλειον ἄνδρα καὶ θεωρητικὸν εἶναι τῶν ὄντων καὶ πρακτικὸν τῶν δεόντων.* — Dieses Buch des Plutarch wurde von Qusṭā b. Lūqā unter dem Titel:

كتاب الآرآء الطبيعيّة ويحتوى على ارآء الفلاسفة والامور الطبيعيّة
خمس مقالات

übersetzt (Wenrich, a. a. O. S. 225, Flügel, *Fihrist*. S. 254), woraus Muḥammed b. Ishaq al-Nadim (im *Fihrist*) und Scharastāni excerpiert haben. Siehe Diels, a. a. O. S. 28. — Auch ibn-Gabirol:

ובידיעה והמעשה הדבק הנפש בעולם העליון

(bei Palqera, Munk, *Mélanges*. S. בa, Z. 11. Vgl. S. 5 Z. 3—4 von unten. — Baeumker, a. a. O. S. 4, 27—28).

28, 8—10: „anima in duas partes diuiditur, quae sunt cogitatio (uel ratio) et sensus, quemadmodum ostendimus in libro categoriarum". Wenn die Kategorien des Aristoteles gemeint sind, so könnte nur auf die Unterscheidung von *ἐπιστήμη* und *αἴσθησις* angespielt werden, welche beispielsweise angeführt wird. Allein das „ostendimus" legt den Gedanke nahe, daß al-Kindī sich vielmehr entweder auf die Paraphrase der Aristotelischen Kategorien bezieht, welche unter dem Titel:

كتاب فى قصد ارسطاطاليس فى المقولات اياها قصدًا والموضوعة لها

von al-Nadim, al-Qifṭi und ibn abi Uṣaibi'a übereinstimmend citiert wird, oder auch auf seine Abhandlung über die zehn Kategorien:

كتاب رسالة فى المقولات العشر

(Fihrist, n⁰ 25, Qifṭi n⁰ 19, Uṣaibi'a n⁰ 27, Ḥaǵǵi Ḫalīfah VI, 97, n⁰ 12819).

29, 3—7. Nach Ja'qūbī (Houtsma, 145 oben) bei Klamroth, ZDMG Bd. 41 S. 422: „über die Naturwesen, über das, was an den Körpern sich findet und mit ihnen verbunden ist, über das was nicht an den Körpern sich findet und auch nicht mit ihnen verbunden ist" und Uṣaibi'a, (Müller, I, S. 57) bei demselben (a. a. O. note 4), wo der angeblich sokratische Ausspruch citiert wird: „Forsche nach drei Wegen, d. h. nach der Wissenschaft von den Körpern, nach der Wissenschaft von dem Unkörperlichen, und der Wissenschaft von dem was zwar Unkörperlich ist, doch in Verbindung mit den Körpern ist" — wäre 29, 6 statt „separatae et non coniunctae" „non separatae et (*besser* „sed") coniunctae"; 29, 10 statt „non sunt" „sunt"; 29, 12 statt „non est" „est" — zu lesen.

Vgl. ibn Gabirol, Baeumker a. a. O. S. 70, 3—5: „et sicut anima discreta est per se a corpore et est ei iuncta, non tamen cohaerens". Palqera (Munk S. ▯b Z. 4—5. Vgl. 36, 4—5).

וכמו שהנפש מפורקה בעצמה מהגוף והיא דבקה בו מבלתי שתמשש אותו.

30, 11—14. Ja'qūbī (Houtsma S. 149) bei Klamroth, a. a. O. S. 429: sei es in der Luft oder auf (der Oberfläche) der Erde oder in ihrem Innern, und die *darin* vorkommenden Phänomene: wie Wolken, Nebel, Donner, Blitz, Wind, Schnee, Regen u. a.

30, 15—17. Ja'qūbī (Houtsma (S. 148) bei Klamroth, a. a. O. S. 428: Darin — in der *φυσικὴ ἀκρόασις* — behandelt er die fünf Dinge, die alle Naturwesen umfassen, und ohne welche keinem Naturwesen Existenz zukommt, nämlich Stoff, Form, Ort, Bewegung und Zeit. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici S. 24 Z. 3—4). Siehe Einleitung XXV.

31, 3: „Tempus enim est numerus motus" = Iḫwān al-ṣafā:

وقد قيل انه عدد حركات الفلك

(Dieterici, S. 35 Z. 6) und al-Fārābī

الزمان انما هو عدد حركة الفلك

(Dieterici *Alfārābīs* philosophische Abhandlungen. Leiden 1890 S. 23 Z. 6). Vgl. Aristoteles, *Physik*, IV 219b 1—2 *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* — Der Vorrede nach zu schließen, hat al-Kindī dieses Stück dem oben citierten Werk entnommen. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß er auch *de caelo* I, 279a 14—15: *χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως*, gekannt habe, denn ibn Rušd spricht von einer Übersetzung aus der Feder al-Kindī's: *De caelo* III, expos. 35: „Haec intentio est difficilis ad intelligendum ex ista translatione quam modo habemus, et forte deminutio cecidit in hac translatione a translatore. Nos enim non

habemus nisi translationem Alkindi. Translationes autem ueriores sunt Isaaci."

Über den Zusatz: الفلكى („des Himmelskreises") bei al-Fārābī und den iḫwan al-ṣafā siehe Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique* II, 1. S. 130.

31, 18—32, 1. Vgl. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 24 Z. 5—7). Siehe S. XXVI. J'aqūbī (Houtsma S. 148) bei Klamroth S. 428: Von diesen fünf sind zwei Substanzen, nämlich Stoff und Form, und drei sind substantielle Accidentien.

32, 5—7: „ista quatuor: calidum, frigidum, humidum et siccum, quae sunt principia animalium et arborum et omnis rei in generatione et corruptione". Vgl. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 2, Z. 17—19):

والثانى هيولى الطبيعة وهى النار والهواء والماء والارض وذلك ان كلّ
شيء تعمله الطبيعة التى تحت فلك القمر من الموجودات فانّ هذه
الاركان الاربعة هيّولى لها

32, 19—21: „definitio autem sermo est compositus ex genere, ex quo res definita existit, et ex differentia, ex qua fit praeter omnem rem". Vgl. Aristoteles, *Top.* I, 103b 15: *ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν.* — und 140a 27: *Δεῖ γὰρ τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῶν ἄλλων χωρίζειν, τὴν δὲ διαφορὰν ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει.* Siehe Ja'qūbī (Houtsma, S. 147 gegen Ende Klamroth, S. 427).

Vermutlich hat auch al-Kindī etwas über die Topiken geschrieben, denn wir finden den Titel:

كتاب رسالته فى عمل آلة مخرجة الجوامع

(Fihrist n⁰ 31, Qifṭi n⁰ 25, Uṣaibi'a n⁰ 33) Casiri (S. 353): „De arte topica, siue de locis logicis unde argumenta quaeque sunt petenda". Hammer (III, S. 244 n⁰ 32): „Das Buch von der Ableitung der Gedanken aus örtlichen Gründen (*τοπικά*)."

33, 15. Siehe S. XXVI.

33, 16. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 24 Z. 8—9):

اعلم ان معنى قول الفلاسفة الهيولى انما يعنون به كلّ جوهرٍ
قابلٍ الصورة

33, 18. Da *quidem* indes in *O* umgekehrt Z. 12 fehlt, so stand dasselbe im Archetypus vielleicht am Rande und ist entweder in *O*, oder in V^1V^2A an verkehrter Stelle eingesetzt, und daher entweder hier, oder Z. 12 zu streichen.

33, 20—21. Aristoteles, *cat.* 4a 10—11: *μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ* — anstatt des „sine corruptione" — *ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.*

34, 2. Siehe S. XXVI.

34, 3—5: „omnis autem, si aliquid uult exponere" u. s. w. Vielleicht liegt in „*omne* autem, *quod aliquis* uult exponere, necessarium est ut, si nomen illius sit commune, diuidat" (so *V*[1]) die dem Arabischen geläufige absolute Konstruktion vor, die dann beizubehalten wäre.

35, 12. Siehe S. XXVI.

35, 13—15. Buchstäbliche Übersetzung des Anfangs des vierzehnten Kapitels der Kategorien (15a 13-14): *Κινήσεως δέ ἐστιν εἴδη ἕξ, γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή.* Arabisch (Zenker: *Aristotelis Categoriae, cum uersione Isaaci Honeini filii.* Leipzig, 1896, S. 47, 2—3):

انواع الحركة ستة التكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة
والتغير بالمكان

Vgl. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici S. 32 Z. 2—3):

يقال ان الحركة على ستّة أوجه الكونُ والفساد والزيادة والنقصان
والتغيير والنقلة

35, 16-21. Ziemlich abweichend bei den Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, *ibid.* Z. 2—4):

فالكون هو خروج من العدم الى الوجود او من القوّة الى الفعل
والفسادُ عكسُ ذلك والزيادة هو تباعُد نهايات الجسم من مركزه
والنقصانُ عكسُ ذلك

„Das Entstehen ist das Hervorgehen des *Dinges* aus dem Nichtsein zum Sein, oder von der Kraft zur Handlung, das Vergehen ist das Gegenteil davon. Die Vermehrung besteht darin, daß sich die Grenzen des Körpers vom Mittelpunkte desselben entfernen, die Verminderung ist davon der Gegensatz" (Dieterici, *die Naturwissenschaft der Araber*, S. 11).

36, 11—13. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 32 Z. 5—6):

والتغيير هو تبدُّل الصفات على الموصوف من الالوان والطعوم
والروائح وغيرها من الصفات

Das Beispiel vom Weissen und Heissen schon bei Aristoteles, *cat.* 5, 4a 19—20: *ὁτὲ μὲν λευκός, ὁτὲ δὲ μέλας γίνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρός.* — 4a 31—32: *ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλεν (ἠλλοίωται γάρ), καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ.* Vgl. auch *cat.* 8, 9a 29—31: *Ἔστι δὲ τὰ τοιάδε (ποιότητες) οἷον γλυκύτης τε καὶ πικρότης καὶ στρυφνότης, καὶ πάντα τὰ τούτοις συγγενῆ, ἔτι δὲ θερμότης καὶ ψυχρότης καὶ λευκότης καὶ μελανία.*

36, 20: iaculatores. Hier wohl speciell Schleuderer. Oder ist *ioculatores* zu lesen? Auch die *scientes in artibus* sind hier vielleicht Prestidigitateure oder dgl. „Artisten", da doch an einen Globus u. dgl. als Beispiel der rückläufigen Bewegung schwerlich gedacht werden kann.

37, 1—4. Vgl. Aristoteles Phys. IV. 1, 208b, 17—18: *διὸ καὶ ταὐτὸ πολλάκις δεξιὸν καὶ ἀριστερόν ἐστι καὶ ἄνω καὶ κάτω καὶ πρόσθεν καὶ ὄπισθεν.* — V, 5, 229b, 7—10: *καὶ ἡ ἄνω φορὰ τῇ κάτω· ἐναντία γὰρ ταῦτα ἐν μήκει, καὶ ἡ εἰς δεξιὰ τῇ εἰς ἀριστερά· ἐναντία γὰρ ταῦτα ἐν πλάτει. καὶ ἡ εἰς τὸ ἔμπροσθεν τῇ εἰς τὸ ὄπισθεν· ἐναντία γὰρ καὶ ταῦτα.* Siehe Ja'qūbī (Houtsma 171, Klamroth 40): das „wo", d. h. das den Ort betreffende, *hat* die sechs Richtungen, nämlich vorn und hinten, oben und unten, rechts und links.

37, 7. Siehe S. XXVI.

37, 7—38, 23. Die Quelle dieses Kapitels ist Aristoteles, *phys.* IV, 208a 27—217b 29.

37, 8—9. Aristoteles, *phys.* IV, 1, 208a 32—33: *Ἔχει δὲ πολλὰς ἀπορίας τί ποτ' ἔστιν ὁ τόπος.*

37, 10—11. Aristoteles, *ibid.* 209b 11—12: *διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.* Vgl. auch 209b 33 —210a 2.

37, 17—18: „illud itaque in quo corpus continetur nominamus locum." Aristoteles, *ibidem.* 210b 35—211a 1: *Ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί.* Vgl. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici; S. 30 Z. 9):

امّا المكانُ عند جُمْهورِ الناس فهو الوعاء الذى يكونُ فيه المتمكِّنُ

37, 19—21. Diese Stelle ist nach Aristoteles, *phys.*, IV, 4, 211b 34—36 zu verstehen und berichtigen: *οὕτω καὶ ὁ τόπος διὰ τοιαύτης τινὸς εἶναι δοκεῖ φαντασίας, πλὴν ἐκεῖνο μὲν διότι ὃ ἦν ἀήρ, τοῦτο νῦν ὕδωρ, ὁ δὲ τόπος ὃ οὗ ἦν ἀήρ, ἐνταῦθ' ἐστὶ νῦν ὕδωρ.*

38, 7—9. Anspielung auf das Zenonische Paradoxon: Aristoteles, *ibid.*, 209a 23—30 und 210a 5—9.

38, 13—14: „Nunc locus . . . . est superficies quae est extra corpus, quod locus comprehendit". Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 30 Z. 13—14:

وقد قيل ان المكان هو سطحُ الجسم الحاوى الذى على

المحوىّ فيه

39, 2. Siehe S. XXVI. Quelle: Aristoteles *phys.* IV, 217b 29—222b 30.

39, 3—4: *τί δ' ἐστὶν ὁ χρόνος καὶ τίς αὐτοῦ ἡ φύσις, ὁμοίως ἔκ τε τῶν παραδεδομένων ἄδηλόν ἐστι . . . οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναί φασιν.* Aristoteles *ibid.* 218a 31—218b 1.

39, 6—13: *ἔστι δ' εὐηθικώτερον τὸ εἰρημένον . . . . Ἐπεὶ δὲ δοκεῖ μάλιστα κίνησις εἶναι καὶ μεταβολή τις χρόνος, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον. Ἡ μὲν οὖν ἑκάστου μεταβολὴ καὶ κίνησις ἐν αὐτῷ τῷ μεταβάλλοντι μόνον ἐστίν, ἢ οὗ ἂν τύχῃ ὂν αὐτὸ τὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον. ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν.* Aristoteles, *ibidem*, 218b 7—13.

39, 13—17: *ἔτι δὲ μεταβολὴ μέν ἐστι πᾶσα θάττων καὶ βραδυτέρα, χρόνος δ' οὐκ ἔστιν· τὸ γὰρ βραδὺ καὶ ταχὺ χρόνῳ ὥρισται, ταχὺ μὲν τὸ ἐν ὀλίγῳ*

πολὺ κινούμενον, βραδὺ δὲ τὸ ἐν πολλῷ ὀλίγον. Aristoteles, *ibid.*, 218b 13—17.

39, 20—23. instans = tempus praesens (Forcellini, *Totius Latinitatis Lexicon.* T. III. Prato, Aldini, 1865. S. 545b). Vgl. Beer, *al-Ġazzâlî's Makâṣid al-falâsifat*, Leiden, 1888. S. 13.

39, 20—40, 7. Quelle: Aristoteles, *ibid.*, 218b 21—221a 26.

39, 20—23: Aristoteles, *ibid.* 218b 23—29: *Οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος . . . . Συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ. Ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἕν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτω καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος.*

39, 24—25: *ὅταν δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως . . . .* Aristoteles, *ibid.*, 219a 34—219b 1. Vgl. Iḫwān al-ṣafā (Dieterici, S. 35 Z. 6) und Anmerkung zu 31, 3.

40, 1—2: „eius quod numeratur . . . . aliud numeratum discretum, aliud numeratum continuum". Aristoteles, *cat.*, 6, 4b 20: *τοῦ δὲ ποσοῦ τὸ μέν ἐστι διωρισμένον, τὸ δὲ συνεχές.*

40, 2—3: „Tempus uero est . . . ex numero continuo." Aristoteles, *cat.*, 6, 4b 23—25: *συνεχὲς δὲ . . . παρὰ ταῦτα ὁ χρόνος.*

41, 5. = das gewöhnliche: بسم الله الرحمن الرحيم Qur'ān.

41, 15 (und 45, 18, 53, 19). Siehe S. XXX[1].

41—46. Siehe S. XXVIII.

41, 18—21: „uiae per quas ambulauerunt philosophi in illis disciplinis, in quibus sua inquisitio fuit de cognitione certitudinis rerum, comprehenduntur in quatuor speciebus, scilicet diuisione et resolutione, definitione et demonstratione." Vgl. Johannes Damascenus, *πηγὴ γνώσεως (Dialectica)* Kap. LVIII (Migne, Patrologia graeca T. 94, S. 671 b—c): *Περὶ τῶν τεσσάρων διαλεκτικῶν μεθόδων. — Ἰστέον, ὡς τέσσαρές εἰσι διαλεκτικαὶ μέθοδοι, ἤγουν λογικαί· διαιρετική, ἥτις διαιρεῖ τὸ γένος εἰς εἴδη διὰ μέσων τῶν διαφορῶν· ὁριστική, ἥτις ἀπὸ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν, ὧν διεῖλεν ἡ διαιρετική, ὁρίζει τὸ ὑποκείμενον· ἀναλυτική, ἡ τὸ συνθετικώτερον ἀναλύουσα εἰς τὰ ἁπλούστερα· τουτέστι τὸ σῶμα εἰς τοὺς χυμούς· τοὺς χυμοὺς εἰς τοὺς καρπούς· τοὺς καρποὺς εἰς τὰ τέσσαρα τὰ στοιχεῖα· τὰ στοιχεῖα εἰς ὕλην καὶ εἶδος· ἀποδεικτικὴ ἡ διὰ μέσου τινὸς δεικνύουσα τὸ προκείμενον. οἷον, πρόκειταί μοι δεῖξαι ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι· λαμβάνω τι μέσον, τὸ ἀεικίνητον, καὶ συλλογίζομαι οὕτως. Ἡ ψυχὴ ἀεικινητός ἐστι· τὸ ἀεικίνητον ἀθάνατον· ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος.* (Siehe 42, 3—45, 15.) David, *Prolegg. ad Porphyrium* (Brandis, *Scholia ad Aristotelem*, Berlin 1836. S. 18a 34—35); siehe S. XXVIII[1]).

45, 16—17: „Scias autem quod propositiones argumentationis sumuntur ex cognitis in principio intelligendi." Vgl. Aristoteles, *analyt. post.* I, 1, 71a 1—11: *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως . . . .* und Ja'qūbī (Houtsma, 147. Klamroth, 426): „Er — Aristo-

teles — sagt — in der Schrift der Erklärung und des Beweises (*ἀναλυτικὰ ὕστερα*) —: die Prämissen *beruhen auf* einer ihnen gemeinsamen, allgemein anerkannten Prämisse, welche aus vorher bekannten Bestandteilen zusammengesetzt ist."

45, 21–26: „scilicet, quod sensus non apprehendunt nisi singularia, composita ex substantiis simplicibus, quae sunt in locis discretis et accidentibus particularibus in substantiis discretis, quae sunt designata alia ab aliis. sed quantitates et qualitates non possunt sciri recte nisi argumentationibus factis de compositis." Aristoteles, *analyt. post.* II, 87b 31—23: *Οὐδὲ δὲ αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι.*

46—49. Siehe S. XXVIII.

50—59. Siehe S. XXVIII.

54, 3—18. Vgl. Aristoteles, *analyt. post.* II, 96a 2—7: *τὸ δὲ κύκλῳ τοῦτό ἐστιν· ἐπὶ δὲ τῶν ἔργων φαίνεται ὧδε. βεβρεγμένης τῆς γῆς ἀνάγκη ἀτμίδα γίνεσθαι, τούτου δὲ γενομένου νέφος, τούτου δὲ γενομένου ὕδωρ· τούτου δὲ γενομένου ἀνάγκη βεβρέχθαι τὴν γῆν· τοῦτο δ' ἦν τὸ ἐξ ἀρχῆς, ὥστε κύκλῳ περιελήλυθεν· ἑνὸς γὰρ αὐτῶν ὁτουοῦν ὄντος ἕτερόν ἐστι, κἀκείνου ἄλλο, καὶ τούτου τὸ πρῶτον.*

59—61. Siehe S. XXIX.

61, 10—12: „sicut scriptum est: quod dies iudicii erit in ictu oculi, uel si minus dici potest" = Qur'ān, XVI, 77. In der Übersetzung des Maracci: „et non erit negocium Horae (i. e. dies iudicii) nisi sicut ictus oculi, uel ipsum erit celerius". Vgl. auch XXI, 41.

61, 18—22. Vgl. Qur'ān, XIV, 48 und XXII, 66.

62, 14—15. Vgl Qur'ān, III, 133 und LVII, 21.

I.

(Alleinstehende Zahlen bedeuten Seite und Zeile, als Exponente die Noten.)

Verzeichnis der in der Einleitung und den Anmerkungen citierten Namen und Werke.

(pseudo-) Aristoteles *de anima* s. Loewenthal.
de causis s. Bardenhewer.
theologia s. Dieterici.

Averroës s. (ibn) Rušd.

Avicenna s. (ibn) Sina.

Baco (Roger) XVII.

Baeumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. I, Heft 2—4 *Auencebrolis fons uitae*. Münster 1892—95. 65, 66 [1], 68, 69.

Barach, Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis, Bd. II (*Costa b. Luca's de differentia spiritus et animae*). Innsbruck 1878. 65, 68.

Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute* (de causis), Freiburg 1882. XIV [3], XV [1], 66, 68.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam 1697. XIII, [9].

Beer, *Al-Ġazzâlî's Mâkâsid al-falâsifat*. Leiden 1888. 73.

Berthelot, *La Chimie au moyen âge*. Paris 1893. IX [1].

(al) Birūni XVI.

(h.) Bonaventura s. Fidanza.

Brandis s. David.

Brockelmann, *Lexicon syriacum*. Berlin 1894. 65.

Bruno (Giordano) XVII.

Bülow, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. II, Heft 3, *Gundissalini de immortalitate animae*. Münster 1897. XXXI.

Buoncompagni, *Della vita ed opere di Gherardo Cremonese*. Roma 1851. VI [2], XIV [3], XV [3].

Camerarius, *Alpharabii uetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia, quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt*. Paris 1638 (de intellectu). 65, 66.

Cardanus XVII.

Casiri, Biblioteca Arabico-Hispanica Escurialensis. Matriti 1760, 1770. V [2], VI [1], VII, [3], 70.

Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae. Oxonii 1697. XXX.

Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae (Parisiensis). Paris 1739—1774. XXX.

Coxe, *Catalogus codicum qui in collegiis aulisque Oxoniensibus adseruantur*. Oxonii 1852—1854. XXX.

Cremonensis s. Gerhard.

Cureton s. Šahrastāni.

David, *Prolegomena ad Porphyrium* bei Brandis, Scholia ad Aristotelem, Berlin 1836. XXVIII [1], 73.

De Sacy s. Sacy.

Diels, *Doxographi graeci*. Berlin 1879. 7, 8.

Dieterici, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen*. Leipzig 1890. XVII [4], 65, 66, 69.
Die Naturwissenschaft der Araber, 2. Aufl. Leipzig, 1875. 71.
Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Leipzig 1882. XVIII [4].

II.

(* bedeutet die am Fuße der Seite stehenden Varianten.)

Verzeichnis der im Texte vorkommenden Eigennamen.

arabisch.

Verzeichnis der im Texte vorkommenden Titel.

Verzeichnis der im Texte vorkommenden fremden oder seltenen Worte.

Berichtigungen.

Seite V, Zeile 9 *statt* Ja'qub *lies* Ja'qūb.

Seite XII zu Anmerkung 1): Ich habe mittlerweile Gelegenheit gehabt die Hs. n⁰ CCXLII der laurentianischen Bibliothek in Florenz zu prüfen; sie enthält aber lediglich ein medizinisches Werk (in 195 Kapiteln) des abū Naṣr 'Adnān b. Naṣr al-Fârâbî (richtiger: al-'ain zarbī), welches sich auch im British Museum (Cureton, *Cat. codd. mss. orient. qui in Museo britannico asservantur*, Lond. 1844—52, S. 223 col. 1), n⁰ 453 = add. 5931, und in der Bodleiana (Uri, *Bibl. Bodl. Codd. Mss. Orr.*, S. 138) befindet.

Seite XVI Zeile 10 und 18 *statt* Rośd *lies* Ruśd.

„ XVI Zeile 32 *statt* Steinscheider *lies* Steinschneider.

„ 5 Zeile 17 *statt* exiret *lies* esset.

„ 5 letzte Zeile *statt* exiret | esset ANV^1V^2 *lies* esset | exiret M^1.

„ 7 Zeile 5 und 27 *statt* respexit *lies* respexerit.

„ 9 Zeile 24 *statt* est est *lies* est | est.

„ 25 Zeile 28 *statt* extranea *S* *lies* extranea SM^2.

„ 29 zu Zeilen 6, 10, 12 siehe Anmerkungen, S. 69.

Inhaltsangabe.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT VI.

DR. CLEMENS BAEUMKER, DIE *IMPOSSIBILIA* DES SIGER VON BRABANT, EINE PHILOSOPHISCHE STREITSCHRIFT AUS DEM XIII. JAHRHUNDERT. ZUM ERSTEN MALE VOLLSTÄNDIG HERAUSGEGEBEN UND BESPROCHEN.

MÜNSTER 1898.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE IMPOSSIBILIA

DES

SIGER VON BRABANT,

EINE PHILOSOPHISCHE STREITSCHRIFT
AUS DEM XIII. JAHRHUNDERT.

ZUM ERSTEN MALE VOLLSTÄNDIG HERAUSGEGEBEN

UND BESPROCHEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER.

MÜNSTER 1898.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Vorrede.

Nicht ohne einiges Bedenken lasse ich das folgende Heft in die Öffentlichkeit hinausgehen. Nicht ganz gering ist, was ich in demselben erstrebt habe, und andererseits ist dessen nicht wenig, was ich absichtlich bei Seite ließ. Habe ich jenes Ziel wenigstens halbwegs erreicht? Hat nicht diese Beschränkung dem Gebotenen einen zu fragmentarischen Charakter gegeben?

Verzichtet habe ich darauf, von der ganzen Eigenart Siger's ein volles Bild zu geben. Hierfür wäre die Herausgabe der sämtlichen von Siger selbst verfaßten Schriften nötig gewesen, zu der ich zur Zeit noch nicht in der Lage bin. Für meine Absicht schien mir auszureichen, was Denifle und andere aus denselben mitgeteilt haben.

Wenn ich diese meine Absicht auf die Herausgabe und die historische Beleuchtung der „Impossibilia“ beschränkte, so leitete mich dabei einmal die Erwägung, daß gerade an diese bisher nur unvollkommen bekannte Schrift die vielen neueren Erörterungen über Siger anknüpften, sowohl bei Litterarhistorikern und Historikern der Philosophie, wie bei den Dante-Forschern, welche auf Siger durch das Lob geführt waren, das der Sänger der Comödie im Paradiso dem Denker der „invidiosi veri“ zollt. Gerade für diese Schrift erschien es daher besonders erwünscht, eine Einsicht in den litterarischen Thatbestand zu gewinnen.

Dann aber tragen die „Impossibilia“ einen durchaus eigenartigen Charakter, der eine besondere Behandlung derselben nahelegte. Als Streitschrift gegen Siger, über dessen eigene Anschauungen sie nicht eben in urkundlicher Form berichten, durften sie nicht den Schriften Siger's selbst eingereiht werden.

Ergab sich aus diesen Erwägungen die Beschränkung meiner Aufgabe, so suchte ich andererseits für die „Impossibilia“ alles zu bieten, was für ein sachliches und historisches Verständnis derselben erfordert werden kann. Ich konnte mich deshalb nicht damit begnügen, die von unserm Autor citierten oder sonst direkt benutzten Stellen nachzuweisen und eine kurze Disposition des Gedankenganges zu geben. Vielmehr war ich bemüht, wenigstens für die wichtigsten der in der Schrift behandelten Punkte die historische Grundlage allseitig zu entwickeln, aus der die betreffenden Gedankenreihen erwachsen sind. Der Leser sollte dahin geführt werden, daß er selbst die jedesmalige Problemstellung aus den Voraussetzungen der Zeit heraus entspringen sieht, und daß er dem Autor, sowie dem von ihm bekämpften Gegner auf allen Wegen ihrer Gedankenbildung folgen und ihre Motive aus den Anschauungen und Hülfsmitteln ihrer Zeit heraus verstehen kann. Nicht bloß wollte ich ein inhaltlich nicht uninteressantes Denkmal der Vergangenheit wieder zugänglich machen; meine Absicht war vielmehr, eine konkrete Einzelerscheinung des dreizehnten Jahrhundert in ihrer historischen Bedingtheit, wie in ihrer selbständigen Eigenart anschaulich vor Augen zu stellen. Nicht das Gewordene allein galt es zu erläutern, sondern vor allem das Werden klarzulegen. Das möge zugleich die Ausführlichkeit rechtfertigen, mit welcher — freilich in verschiedenem Maße — der Inhalt der Schrift von mir behandelt ist.

Mein Interesse dabei war vor allem der litterarischen Erscheinung und der Geschichte der Ideen, nicht dem Menschen als solchem, zugewandt. Nur abgezwungen durch die Unsicherheit in den Ergebnissen der früheren Untersuchungen und durch die

Bedeutung für die Verfasserfrage ist mir die Abhandlung über das Leben Siger's.

Wenn ich auch hier nicht synthetisch einzelne Sätze aufstellte und begründete, sondern dem Leser bei einem Gange durch die bisherige Litteratur alle Fragen im Flusse ihres Werdens vorzuführen suchte, so bewog mich dazu das Bestreben, die Nachprüfung einem jeden möglichst leicht zu machen. Der Ausführlichkeit auch dieses Abschnittes wird der Wunsch zur Entschuldigung gereichen, dem Leser das gesamte, weit zerstreute Material in bequemer Zusammenstellung vereint vorzulegen.

Nach dem Gesagten muß meine Schrift es wünschen, in erster Linie vom historischen Gesichtspunkte aus beurteilt zu werden. Zwar hofft sie auch für denjenigen nicht überflüssig zu sein, welcher sie nur mit der Frage in die Hand nimmt, ob der publicierte Text ihm vom Standpunkte seines eigenen philosophischen Wissens aus Neues oder doch Interessantes bringt. So sei auf die Untersuchungen über das primum cognitum, über die psychologische Genesis des Principes des Widerspruchs, auf die Auseinandersetzung mit dem Determinismus hingewiesen. Aber die eigentliche Aufgabe, die ich bei jener Publikation und bei der Behandlung des publicierten Textes mir stellte, war doch eine historische. Ich hoffe, durch diese Art der Behandlung manchem etwas gebracht zu haben, wie dem Historiker der Philosophie, so auch dem Dante-Forscher. Und auch derjenige, welcher zunächst nur um des sachlichen Interesses willen mit der Philosophie des Mittelalters sich beschäftigt, wird die Einsicht in den Zusammenhang des historischen Werdens jener Gedankenwelt oder doch einzelner Elemente derselben gewiß auch für seine Zwecke nicht als unersprießlich erachten.

Was die Anordnung und äußere Einrichtung der Schrift, die befolgte Orthographie der lateinischen Texte und dgl. anlangt, so wird man über manches verschiedener Meinung sein können. Weshalb ich in der Orthographie auch bei Angaben aus Urkunden im allgemeinen nicht, wie die Historiker der Ge-

genwart, dem mittelalterlichen Schriftgebrauch gefolgt bin, habe ich S. 72 Anm. 3 angedeutet. Für anderes wird man S. 48 f. und S. 116 die Gründe angegeben finden.

Das Wort- und Sachregister wird hoffentlich für die Geschichte der mittelalterlichen philosophischen Terminologie nicht ohne einigen Nutzen sein.

So möge denn das bescheidene Büchlein mit Gottes Segen in die Welt hinausziehen. Möge es sich als brauchbarer Beitrag erweisen für die lebensvolle Erfassung des großen und reichen dreizehnten Jahrhunderts!

Breslau, den 7. März 1898.

Clemens Baeumker.

IMPOSSIBILIA
SIGERI DE BRABANTIA.[1]

fol. 106r Conuocatis sapientibus studii Parisiensis proposuit sophista quidam impossibilia multa probare et defendere.

I.[2]

Quorum primum fuit **deum non esse**. Hoc enim primum impossibile, cum eius oppositum sit primum necessarium. probat tamen illud multipliciter.

Primo sic. Non omnia habent causam unam. ergo deus non est. Non enim omnium est una materia, cum non[3] omnia habeant materiam. Nec una forma, cum entia differant secundum speciem. et forma etiam non intelligitur proprie nisi respectu materiae. Nec omnia habent unam causam in genere finis, eo quod non omnia uidentur habere finem. in mathematicis enim non est bonum. finis etiam non intelligitur nisi respectu motus uel mouentis uel ipsius mobilis. intelligentiae autem separatae a materia nec mouentur nec motus sunt nec mouent etiam effectiue sed tantum sicut finis[4], cum[5] moueant sicut

[1]) Titel fehlt in *P*. Im Inhaltsverzeichnis fol. 262v (Hand des frühen XIV. Jahrh.): Item Inpoſſibilia ſygeri de brabancia.

[2]) Die Kapitel-Zahlen von mir hinzugesetzt.

[3]) *P*: $\overset{e}{\text{n}}$ (d. h. *nec*).

[4]) *finis* corrigiert aus *fines P*.

[5]) *cum* über der Zeile hinzugefügt *P*.

appetibile et intelligibile, ut patet in duodecimo[1]. Neque est etiam una causa omnium in genere efficientis, quia efficiens est unde motûs principium, et non omnia mouentur.

Praeterea. Non est aliquod principium primum entium simpliciter. ergo non est deus. Probatio antecedentis est, quia primum est ante quod nihil. si igitur nihil est ante primum, non erit aliquid simpliciter primum.

Praeterea. Deus si sit, est ens per se, uel per aliud. per se non, cum nihil sit sui causa in aliquo genere causae. per aliud non, quia tunc causam haberet sui esse, et sic deus non esset.

Praeterea. Intelligentia non dependet ex aliquo extrinseco quod sit sui causa, ad cuius non-esse sequatur eius non-esse. deum[2] ergo non habet intelligentia; et idem etiam potest argui de corpore caelesti. si tamen esset deus, esset istorum causa, sicut et aliorum. Intelligentia enim in sui natura caret potentia ad non-esse, cum sit forma pura, aut si materiam habeat, non nisi suae formae propriam, ita quod intelligentia non potest non esse; non tantum quia causam habeat talem, sed quia in natura sua est talis. quod si non est ei potentia ad non-esse: quocunque extrinseco non existente, non ideo non erit.

Et iterum. Nihil potest se ipsum deserere uel illud quod est ei proprium. sed | si intelligentia fieret non-ens, oporteret fol. 106v quod idem desereret se ipsum, aut materia formam sibi propriam, accipiens oppositum formae ad quod non erat in potentia. Ex quo sic arguitur: Illud quod possibile est, ex extrinseco est possibile uel[3] naturam habet possibilis. Et a destructione consequentis[4]: quod non est possibile, uel naturam non habet possibilis per extrinsecum aliquod, uel per defectum extrinseci non habet naturam possibilis. intelligentiam autem

---

[1]) Aristot. Metaph. XII 7, p. 1072 a 26: *κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν, κινεῖ οὐ κινούμενα* (dort vom ersten Beweger gesagt).

[2]) *deum P*, wie unten S. 3 Z. 9 *deum ergo non habet*. Die naheliegende Konjektur *causam* würde den Gang des Beweises zerreißen.

[3]) Ergänze dabei *ex extrinseco*.

[4]) 9ntis *P*.

esse est tale, quia non uidetur dependere ex aliquo, ad cuius non-esse ipsam non esse sequatur.

Praeterea. Illud quod habet naturam impossibilis etiam contradictoria implicantis, fieri non potest per aliquod extrinsecum uel per defectum extrinseci. sed intelligentiam non esse aliquid in rerum natura est impossibile contradictionem implicans, cum de ratione intelligentiae sit ut sit ens in rerum natura simpliciter pro quocunque tempore, cum aeternitati parificetur. quare et cetera. deum ergo non habet.

Solutio. Deum esse est *uerum*, etiam *necessarium*, et *sapientibus per se notum*.

Primum sic declaratur. Necesse enim in entibus esse aliquid quod sit causans tantum. sine enim tali non potest esse causans causatum, neque causatum tantum. nisi igitur esset causans tantum non causatum, nihil esset. sed causans non causatum deus est. deum ergo esse in rebus est uerum, et oppositum falsum.

Et non tantum uerum, sed etiam *necessarium*. Quod sic declaratur, quia causans non causatum non potest non esse, quia si sic, possibile esset nihil esse; et cum possibile aliquando contingat, aliquando nihil esset; et si aliquando nihil esset, aliquando nihil fuit; et si aliquando nihil fuit, nunc etiam nihil est, quia non fit aliquid nisi per illud quod aliquid est.

Idem etiam est uidere sic. Necessarium est tribus modis. Est enim necessarium ex suppositione alicuius non necessarii, ut necesse est animal habere cibum, si debet uiuere; et est necessarium ex causa necessaria, ut solem eclipsari luna interposita et cum necesse sit statum esse in causis; et etiam necessarium tertio modo, quod est simpliciter necessarium et sine causa, quod non dependet in esse suo ex aliquo extrinseco sibi uel intrinseco sicut ex causa, cuius non-esse non accidat ex non-esse cuiuscunque et quacunque de altero positione facta. Causans autem non causatum oportet isto modo esse necessarium, eo quod primum sit et causa tantum, nullo modo causatum. tunc ergo in esse suo a nullo dependet extrinseco uel intrinseco — tunc enim non primum, nec causa tantum —, et

non-esse eius non sequitur quacunque positione facta in alio, cum a nullo esse eius dependeat.

Ex quo etiam et sequitur quod causans tantum non causatum nec accidens sit nec uirtus in corpore nec corpus uel magnitudo, sed indiuisibile et impartibile, ut dicitur in octauo[1]). omnia enim praedicta in esse suo ex altero dependent, ut accidens ex subiecto, et uirtus etiam corporea et magnitudo ex partibus, quibus partibus esse alterum est a toto.

Ex quibus sequitur tertium, quod deum esse sapientibus sit per se notum, quia illud quod est causans tantum non causatum, non dependens in esse suo ex aliquo sicut ex causa, oportet quod ex ratione sua habeat esse, non ex aliquo alio, ita quod est res quae de sui ratione est esse. nunc autem per se nota sunt principia quae cognoscuntur cognitione terminorum, eo quod praedicatum sit de ratione subiecti. et ideo sapientibus quibus nota est ratio subiecti huius propositionis: „deus est", cum ex sua ratione sit, non ex aliquo alio, per se nota est, non ex aliquo alio; ita quod deum esse quaestionem non habet, quia causam non habet. quaestiones enim aequales numero sunt scitis. non est autem hoc scibile, sed notum per se sapientibus. Quaecunque autem alia a primo sic sunt, quod ex eorum ratione non habent causam sufficientem ut sint, ita quod in omnibus causatis, sicut dicit Boethius[2]), differt quod est et esse ipsum. non enim ex hoc quod sunt est eis esse, sicut ex causa sufficienti, sed dependent sicut ex causa ex eo quod est esse tantum, quod ex propria ratione, non ex aliquo alio, habet ut sit.

Et quod primum sit tale esse tantum, apparet. si enim non est suum esse, tunc suum esse est in eo causatum ex propriis eius principiis uel ex aliquo extrinseco. et utroque modo accidet primum in esse suo habere causam.

Et iterum. Ex propriis principiis non potest habere esse

---

[1]) Aristot. *Phys.* VIII 10, p. 267 b 25: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.*

[2]) Boethius, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint*, p. 169, 26 ed. Peiper: Diuersum est esse et id quod est.

causatum nihil enim cuius esse causatum est, sibi causa existendi est, ut dicit Auicenna[1]. esse etiam eius non potest esse in eo causatum ab extrinseco. tunc enim causam haberet. est igitur sic quod est esse.

Ex quo consideranti apparet maxima et pura necessitas eius in essendo. quomodo enim esse deseret quod esse est?

Est etiam considerandum quod illud quod est causans tantum, non causatum, habet rationem principii et primi simpliciter, secundum hanc rationem, quod non habet aliquid ordinem prioris ad ipsum, nec negatiue dictum, nec priuatiue, nec positiue actu uel potentia. Non aliquid negatiue dictum ordinem habet prioris ad ipsum, quia ex negatione eius esse non processit, ita quod ordine naturae, quantum de se fuerit, prius fuerit nihil quam aliquid; quod uniuersaliter de quolibet creato dici contingit. Eodem modo nec ex aliqua priuatione eius esse processit, nec ex aliqua potentia materiali, nec ex aliquo actu agentis. Et ideo primum est a priuatione ordinis prioritatis cuiuscunque quocunque modo dicti ad ipsum, ita quod ratio primi, dicta de eo quod primum est, ante quod nihil, debet sic intelligi, quod illa negatione ordo prioritatis negetur; ita ut sit sensus: „nihil est ante ipsum," hoc est: „non aliquid est ante ipsum"; et non debet sic intelligi, quod ipsum nihil ante ipsum sit, ordinem prioris respectu eius habens; et per hoc patet solutio tertiae[2] rationis.

Ad primam[3] uero dicendum quod deus non est causa omnium entium in genere materiae, eo quod materia in suo esse innititur alii, sicut formae, et efficitur in esse ab agente. forma etiam quantum ad esse suum fundatur in materia et dependet ex ea et efficitur ex agente. quae omnia rationi primae causae repugnant; et ideo non est causa in hoc genere causae nec in illo, sed est causa omnium in genere finis. omnia enim finaliter quicquid agunt propter ipsum agunt, ut

---

[1]) Vgl. Avicenna, *Metaph.* tr. I. l. I. c. 2, wo zwar nicht dieser Satz dem Wortlaute nach, wohl aber Ähnliches sich findet.

[2]) vielmehr *secundae!*

[3]) *Ad primam,* scil. *rationem.* In der Handschrift steht bald, wie hier, das Femininum, bald, wie sogleich p. 6,31, das Neutrum, was ich beibehalten habe.

eidem assimilentur secundum quod sibi possibile, et quaecunque mouentur, ab ipso finaliter[1] | mouentur. omnia enim deum fol. 109r appetunt, nisi quod in diuersis ***[2].

Et quod obicitur de mathematicis et intelligentiis: mathematica entitatem non habent abstractam a motu. Intelligentiae etiam non tantum mouent finaliter, sed[3] effectiue. si enim non differret forma arcae secundum quod in materia et secundum quod in anima, et esset uera arca in anima, tunc non tantum forma arcae esset finis motus quem facit carpentarius, sed effectiue moueret. quod contingit in separatis a materia; de se enim sunt actu intelligibilia. Et iterum finis intelligitur respectu uoluntatis, licet uelle non sit motus nisi metaphorice. substantiis autem separatis inest uelle et appetere; propter quod respectu talium potest esse causa finalis. Sed quia causa finalis praesupponit esse illorum quae ordinantur ad finem et ad ipsum habent habitudinem, et non est esse illorum causa[4], licet actionis uel motus illorum sit causa, primum autem principium nihil praesupponit in entibus cuius non sit causa: hinc est quod non est causa eorum tantum in ratione finis, sed in ratione efficientis. Nec tamen oportet quod omnia moueantur. est enim causa efficiens immobilium sub hac ratione, quod immobilia in esse suo dependent ex deo[5] sicut ex eo quod est causa ut sint, licet non dependeant ex eo sicut ex quo fit transmutatio ad esse aliquod eorum. sicut enim in ipsis mobilibus causa efficiens est unde est transmutatio ad esse eorum immediate, et non causat efficiens transmutationem illam per transmutationem aliam quam causet, qua fiat transmutatio ad esse illius transmutationis — sic enim in infinitum procederetur —: sic et immobilium debet intelligi causa efficiens, quod esse eorum immediate sit a sua causa.

Ad secundum[6] dicendum quod primum est ens per se

---

[1]) Über die Blattversetzung s. Abschnitt I: *Die Handschrift.*

[2]) Der Text ist hier offenbar lückenhaft. Ergänze *appetitus inest diuersus* oder dergl.

[3]) *sed* im Sinne von *sed etiam*, wie weiter unten Z. 10. 20; S. 22 Z. 23.

[4]) D. h.: und weil sie (die Endursache) nicht Ursache des Seins jener ist.

[5]) Abkürzung in *P* unklar.

[6]) vielmehr *tertium!*

non positiue, sed negatiue. „per se“ sic, quia non ex alio; sed non positiue, ita quod ipsum intelligatur habere rationem causalitatis respectu sui ipsius. talis enim causalitas magis rationis est quam rei.

Ad sequentia omnia per idem dicendum quod intelligentia dependet in esse suo ex extrinseco sicut ex causa. et priuatâ causâ[1]) esse alicuius sequitur ipsum non esse. unde si primum non sit, intelligentia non erit. Vnde[2]) autem intelligentia caret potentia ad non-esse, ita quod ipsam non esse habet naturam impossibilis — non tantum quia suam causam non esse est impossibile, sed naturam impossibilis ex se —: hinc est quod quocunque extrinseco uel defectu extrinseci non fiet non-ens; ita quod, priuatâ causâ esse, intelligentiae simul accidunt opposita, scilicet esse et non esse. quod cum[3]) sit impossibile, impossibile est eam priuari habitudine ad causam suam qua semper sit. Hoc autem dicimus secundum sententiam philosophorum.

II.

Proponebat secundo quod **omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei.** Et ad hoc sic arguebat: Nulli uirtuti cui apparet aliquid quod est apparentia tantum, credendum est quod ita sit in re nisi alia uirtus hoc diiudicet. Et hoc probatur dupliciter. Primo quia uirtus nata decipi circa aliqua de illis certitudinem non facit. Aliter sic, quia cum aliquid apparet sensui quod est apparentia tantum, non creditur hoc esse apparentia, nisi per aliam uirtutem hoc diiudicantem. ergo etiam non credetur sensui quod res fuerit quod apparet, nisi alia uirtus hoc diiudicet. — Accipiatur ergo haec maior, quod nulli uirtuti cui apparet aliquid quod est apparentia tantum, credendum est quod ita sit in re, nisi alia uirtus hoc diiudicet. sed cuilibet sensui apparet aliquid quod est apparentia tantum, non tantum dormiendo, sed etiam uigilando. ergo nulli sensui

---

[1]) d. h. *τοῦ esse.* Ebenso weiter unten Z. 13. Vgl. S. 6, 16.

[2]) *Vnde* im Sinne von *quia*, wie S. 23, 17.

[3]) Nach *cum* hat *P hoc.*

credendum est, quod ita sit in re sicut apparet. Sed nec uirtuti superiori, quia omnis certitudo est per sensum. conclusiones enim creduntur propter principia, et prima [1]) principia per sensum, ita quod, si non habemus certitudinem existentiae alicuius rei per sensum, neque etiam per aliam uirtutem.

Praeterea. De nulla re iudicatur unum, quin inueniatur iudicans contrarium. qua ratione ergo erit in re sicut uni apparet, eadem ratione sicut alii; et cum non possit esse simul in re illud quod utrique apparet, quod apparet erit apparentia tantum.

Quod si dicas, quod non aequali ratione credendum est uigilanti et dormienti, nec sano et infirmo, nec sapienti et insipienti, eadem ratione arguitur. Nullus enim apparet alicui sapiens, quin appareat alii insipiens; nullus etiam apparet quod habeat sanum gustum, quin appareat contrarium. in singulis enim utrumque contradictoriorum iudicem habet. Si etiam iterum detur ratio, consimiliter arguetur sicut prius.

Solutio. Dicendum quod nos sumus certi de existentia aliquarum rerum, et non sunt omnia simulacra et passiones sentientium. Nos enim sumus certi de existentia rerum nobis ad sensum apparentium, cui sensui non contradicit sensus dignior uel intellectus acceptus ex sensu digniori. sumus etiam certi per intellectum de existentia aliquorum intelligibilium, cui intellectui non contradicit intellectus dignior seu acceptus ex sensu digniori, nec etiam sensus dignior; ita quod qui non distinguunt inter sensum digniorem et minus dignum ut ei credatur, incidunt in diuersos errores. Quidam enim, attendentes quod illud quod apparet alicui sensui est apparitio tantum, ut cum uidetur terra moueri nauigantibus in flumine, omne quod apparet quacunque uisione credunt etiam esse apparentiam tantum. alii e contrario attendentes quod illud quod apparet aliqua sensatione ita se habet sicut apparet, accipiunt hoc in omni sensatione. alii uero sensu minus digno uel intellectu uel phantasia et opinione non accepta ex sensu digniori, sensui digniori contradicentes, in errorem incidunt, sensum dimittentes. in

[1]) Abkürzung in *P* unklar. Jedenfalls nicht *prius* wie Hauréau, *Notices* V, p. 89 liest.

quo increpatur Zeno ab Aristotele VIII. Physicorum[1]), qui dicens omnia quiescere, per rationem sensum dimisit, | fol. 109v qui dignior ut ei credatur quam illi rationi. Cum autem omnes sensus concorditer conueniant in iudicio alicuius rei sensibilis, quibus etiam intellectus acceptus ex sensibus dignioribus non contradicit, credere oppositum illius supernaturale uidetur et miraculosum magis quam naturale, nisi forte aliquibus accidere possit ex consuetudine a pueritia[2]). sapientibus tamen et prouectis hoc contingere non uidetur naturale, saluo iudicio melius dicentium. — Tribus igitur modis dictis errant homines in iudicio de rebus. Recte[3]) autem iudicant et opinantur qui credunt ea quae apparent per sensum, cui non contradicit sensus dignior nec intellectus acceptus ex sensu digniori, uel qui credunt aliquid quod apparet intellectui, cui non contradicit intellectus dignior seu acceptus ex sensu digniori, neque sensus dignior. Non enim omnes sensus sunt aeque digni ut eis credatur. habenti enim gustum sanum magis credendum est de sapore quam habenti gustum infectum, et uigilanti quam dormienti, et ei qui est prope quam ei qui est a longe, et de sensibili proprio quam de sensibili communi, et de sensibili per se quam de sensibili per accidens, et sic de multis aliis. Qui autem aliquem sensum esse digniorem quam alium et alicui sensationi per se credendum non accipit, sed huius rationem quaerit quae ostendat quod sit ita sicut apparet: huic nihil probari potest, iste de nullo certus esse potest. non enim possibile est aliquid esse cognitum uel creditum, nisi sit aliquid quod per se, non per aliud, cognoscatur, cui per se, non per aliud credatur.

Ad rationem primam in oppositum dicendum quod[4]) quamquam alicui uirtuti una eius sensatione appareat aliquid quod sit apparentia tantum, et illi sensationi eius non credatur, non tamen oportet quod illi uirtuti secundum aliam eius sensationem

---

[1]) **Aristot.** *Phys.* VIII 3, p. 253 a 32—34: *τὸ μὲν οὖν πάντ' ἠρεμεῖν, καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν, ἀρρωστία τίς ἐστι διανοίας.*

[2]) Damit vgl. (Al-Kindi), *Liber introd. in art. log.* p. 62, 19 ff. ed. Nagy (Beitr. zur Gesch. d. Phil. d. M-A. II, 5.)

[3]) *P* rone, *am Rande* rce.

[4]) quam *P.*

non credatur per se quod ita sit in re. non enim omnes sensationes eiusdem sensus sunt aeque dignae ut eis credatur. magis enim credendum est ei quod apparet de prope quam de longe, et uigilando quam dormiendo, et sano quam infirmo. — Et quod tu dicis: „uirtuti quae nata est decipi non est credendum quod ita sit in re", uerum est in sensatione in qua nata est [1]) decipi; sed non oportet quod, si [2]) uirtus aliqua nata sit decipi aliqua eius sensatione, quod alia. non enim omnes sensationes aequaliter se habent ad deceptionem, sicut dictum est.

Et quod iterum arguitur quia, cum sensui aliquid apparet quod est apparentia tantum, non hoc creditur nisi ex alia uirtute; ergo uniuersaliter, cum sensui aliquid apparebit, non credetur quod ita sit in re, nisi alia uirtus hoc diiudicet: dicendum quod non sequitur. et huius ratio est quia sensus cui apparet aliquid quod est apparentia tantum, non habet secundum suam naturam iudicare quod hoc sit apparentia tantum. et ideo ei non creditur, sed alii cuius est iudicare, ut intellectui. cum tamen sensui digno, in quo non apparet deceptio per alium sensum digniorem uel intellectum acceptum ex sensu digniori, aliquid appareat, ei credendum est quod ita sit in re sine uirtute superiori, eo quod ad ipsum pertineat fidem de tali facere.

Ad secundum dicendum quod ratio deficit eo quod in per se notis rationem quaerit, omnium quaerens rationem — ad quod sequitur, nullius habere rationem —, et in omni credito quaerit aliud per quod sciatur esse uerum illud quod creditur. quod si ita, non esset status in creditis et notis, neque prima causa credulitatis uel opinionis; quare neque esset causatum credulitas uel opinio.

III.

Proponebatur tertio quod **bellum Troianum esset in hoc instanti.** Quod sic arguitur:

Instans praesens non est aliud ab instanti in quo fuit uerum dicere quod erat bellum Troianum; non quod intelligamus

---

[1]) scil. *uirtus*.

[2]) fit *P.*

quod esse belli Troiani agonis uel motus esset in instanti; sed quia de tempore non est nisi instans, in quolibet instanti temporis alicuius est tempus illud, et illud quod habet esse in illo tempore. si ergo instans in quo fuit uerum dicere quod erat bellum Troianum non est aliud ab instanti praesenti: nunc est igitur bellum Troianum.

Quod autem instans praesens non sit aliud ab illo, probatur, quia instantia plura non possunt simul esse, sicut neque mutatum in diuersis ubi, quorum unum non continet alterum. et instans in quo fuit bellum Troianum etiam non est corruptum. ergo manet idem cum instanti praesenti.

Quod autem non sit corruptum, probatur sic. Omni corrupto per se uel per accidens est assignare quando primo non est, ut in termino suae corruptionis, quae est eius corruptio per se, si per se corrumpitur, uel corruptio per accidens, si per accidens corrumpitur. omni enim corruptioni est aliquis terminus, cum nihil semper corrumpatur. Sed non est assignare quando instans primo non est. tunc enim cum est, non primo non est; neque posterius[1] immediate, cum non sit instans instanti immediatum[2], quia termini non est terminus; neque primo non est in instanti mediato; simul enim esset cum instantibus multis, quod est impossibile. Non est igitur dare quando primo non est instans. ergo neque quando primo corruptum est.

S o l u t i o. Bellum Troianum non est in hoc instanti, quia hoc instans est aliud ab instanti in quo uerum erat dicere quod erat bellum Troianum. illud enim iamdudum corruptum; et non quaerit ratio nisi q u a l i t e r instans corrumpitur.

De quo est intelligendum quod non est assignare quando instans primo non est, quia primo non esse est in aliquo termino temporis in quo tempore habuit esse, et in principio temporis in quo est suum non-esse; ita quod cum terminus non intelligatur nisi respectu continui et diuisibilis, non est assignare primo non esse nisi in eis quae permanent toto aliquo tempore. instans autem non est tale.

---

[1]) p̄tiuſ *P, was wohl verschrieben für* pt'iuſ (with 9 above).

[2]) Vgl. Aristot. *Phys.* VI 3, p. 234 a 6—8.

Et ad rationem dicendum quod corrupto per se est assignare quando primo non est, quia in termino suae corruptionis. — Et corruptum per accidens est duobus modis, uno modo ita quod sit transmutatio ad non-esse alicuius per se, ad cuius non-esse sequitur non-esse | alterius, quod ideo corrumpi- fol. 107r tur per accidens illo corrupto; et in tali corrupto per accidens est assignare quando primo non est, quia in termino suae corruptionis. Instans autem non sic corrumpitur per accidens, neque esse mutati quod continue[1] mutatur[2]. tunc enim oporteret quod esse mutati quod continue mutatur et instantis illud esse consequentis[3] toto aliquo tempore permaneret. et ideo alio modo corrumpitur esse instantis et esse mutati quod continue mutatur, per hoc uidelicet quod mutatum continue mutatur. ex hoc enim accidit quod nullum esse in spatio[4] retinet. quiscere[5] enim accideret. et ad[6] corrumpi sic per accidens, sicut corrumpitur esse ipsius mutati per hoc, quod mutabile continue mutatur, non sequitur quod sit assignare sic corrupto per accidens quando primo non est, cum nec corrumpatur toto tempore alicuius corruptionis seu transmutationis permanens. Quanquam tamen esse mutati toto motu non maneat neque esse instantis toto tempore, mutabile tamen in substantia sua toto tempore mutationis est unum, aut mutatio non esset una et continua; et instans, mensura substantiae eius quod fer-

---

[1]) qti *P*; *ebenso im Folgenden.* Daß nicht etwa *continuo* zu schreiben, zeigt Z. 20: *quanquam tamen esse mutati toto motu non maneat.*

[2]) Man beachte, daß hier das *mutatum*, welches kontinuierlich verändert wird, und das *esse* desselben, welches dabei in jedem Augenblicke ein anderes ist und instantan vergeht, unterschieden werden; vgl. Z. 20 ff.

[3]) qntif *P.* Das *consequi* ist wohl in demselben Sinne zu verstehen, wie oben Z. 4—5: *ita quod sit transmutatio ad non-esse alicuius per se, ad cuius non-esse sequitur non-esse alterius,* nicht im Sinne eines Nachfolgens, Späterseins, sondern eines Zugleichfolgens, Verbundenseins.

[4]) Natürlich bildlich zu verstehen; kein „sich erstreckendes" Sein.

[5]) Vgl. Aristot. *Phys.* VI 8, p. 239 a 26 ff.

[6]) *ad corrumpi etc.* abhängig von *non sequitur,* wie oben Z. 4—5 *ad cuius non-esse sequitur non esse alterius.* Der (substantivierte) Infinitiv abhängig von einer Präposition findet sich auch sonst in der Schrift, z. B. S. 14 Z. 14 f.: *per moueri medii.* S. 14 Z. 18: *ex moueri ipsius medii;* ebd. Z. 9 *per moueri grauis.*

tur, toto tempore in substantia sua est unum aut tempus non esset unum et continuum [1]).

IV.

Quarto proponebatur quod **graue existens superius non prohibitum non descenderet**, quia motus requirit mouens et mobile; graui autem existente superius non prohibito non est exterius quod moueat uel impellat. Et in graui ipso non est assignare duo, quorum unum sit inferius mobile et in potentia ad ubi inferius, et aliud mouens actu tale quale mobile in potentia. nam in partibus quantitatiuis ipsius grauis non est assignare talia. unius enim rationis sunt eius partes quantitatiuae, ut nec sit assignare in eis differentiam mouentis et mobilis. in partibus etiam essentialibus grauis, uidelicet materia et forma eius, non est accipere differentiam mouentis et mobilis. materiae enim non est per se esse in loco; quare nec moueri. ens enim in potentia non mouetur, sicut dicitur V. Physicorum [2]).

Solutio. Secundum Auerroem [3]) sic ista dubitatio dis-

---

[1]) Vgl. Aristot. *Phys.* IV 11, p. 219 b 9—12: *καὶ ὥσπερ ἡ κίνησις ἀεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος. ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν* (*instans* hat die arabisch-lateinische Übersetzung, t. c. 103. fol. 148v F der ed. Venet. 1560) *τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον. τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον.* Vgl. ebd. b 26—27. 220 a 5.

[2]) Aristot. *Phys.* V 1, p. 225 a 21 f.: *μήτε τὸ κατὰ σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν* (sc. *μὴ ὄν*) *ἐνδέχεται κινεῖσθαι μήτε τὸ κατὰ δύναμιν.*

[3]) Lesung nicht ganz sicher. Der Kopist wollte zuerst *Auicennam* schreiben, strich dann aber *aui* durch und setzte eine unklare Abkürzung hin, die indes jedenfalls *Auerroem* bedeuten soll. In der That heißt es bei Averroes *De caelo* IV com. 22 (Tomus Quintus operum Aristotelis Stagiritae, Venet. 1560, fol. 252v E): Taliter (andere Lesart *naturaliter*) autem ignis et lapis mouebunt se accidentaliter. et est dicere quod aliquid mouet se accidentaliter, id est quod non mouet se nisi propter motionem suam in medium, quod defert ipsum, ut gubernator nauis mouetur cum ipse moueat nauem. Et causa in hoc est, quia motor et motum in lapide et igne et aliis simplicibus non distinguuntur in actu ab inuicem, sicut distinguuntur in animalibus, sed motor et motum idem sunt in subiecto, sed tamen differunt secundum modum. grauitas enim in lapide est motor secundum quod est forma tantum et ipsa est mota in quantum est in prima materia. Vgl. Averroes *De caelo* III com. 28, fol. 202r B ff., *Phys.* VIII com. 82, fol. 345r B und IV com. 71, fol. 130v D ff.

soluitur quod aliquid potest se ipsum mouere per accidens, et in illo motu, cum ipsum mouens moueatur per accidens, aliud est quod ibi mouetur per se — sicut nauta mouendo nauem mouet et mouetur; sed non est per se mobile in illo motu, sed per accidens, et nauis est per se mota —; ita quod in omni motu mouens per se et motum per se oportet esse abstracta, sed mobile per accidens potest esse idem mouenti. et sic dicit esse in graui, quia graue mouet semet ipsum per accidens, et per se mobile a graui est medium in quo est graue, et in illo et cum illo mouetur graue medium impellens.

Sed contra hoc arguitur quia graue non uidetur medium impellere nisi per suum moueri. quare naturali ordine et causali prius mouetur graue quam moueat. hoc autem non contingeret, si moueretur per hoc quod medium moueret et per moueri medii.

Praeterea. Nauta mouens nauem se ipsum mouet, eo quod sic se habet [1]) ad nauem quod motu nauis oportet ipsum moueri. graue autem non uidetur oportere moueri ex moueri ipsius medii, nisi moueri medii sit causaliter per moueri grauis.

Et ideo dicunt aliqui aliter quod idem non potest esse mouens et mobile ita quod sit utrumque illorum per se, eo quod non conuenit aliquid esse in potentia per se et in actu respectu eiusdem; quod tamen graue, quantum de natura sua est, actu sit inferius, et per accidens, hoc est per aliud tenens superius, sit in potentia inferius, non est inconueniens; et ideo quod moueat et moueatur absque hoc quod aliud detur mobile, non uidetur inconueniens.

Et si quis arguat: „graue motum in fine motus per se est inferius, ergo per se mouebatur“: non uidetur sequi. mobile enim per accidens sic quia existens in eo, quod per se mouetur, accidens uel pars eius [2]), in fine motus non est per se in termino, sicut nec per se mouebatur; sed mobile per accidens tali modo quia per aliud erat in potentia, et non per naturam suam, nihil prohibet in fine motus per se esse in illo termino.

---

[1]) habens *P.*

[2]) d. h. *tanquam* accidens uel pars eius.

Et si iterum arguatur quod non mouetur aliquid per accidens, nisi sit in illo motu aliquid quod moueatur per se, praedictus autem modus respondendi non dat per se mobile in motu grauis, immo medium moueri in motu grauis ponit aliquid non necessarium ad motum grauis, et illic esse motorem et mobile, quanquam solum spatium mathematicum immobile habens prius et posterius transitui grauis assignaretur: euaderet aliquis eodem modo, sicut prius, quod in motu mobilis per accidens, non quia sit in alio quod sit mobile per se, sed quia aliud facit ipsum esse in potentia ad illud ad quod debet moueri, cum de sua natura illic esset, non oportet assignare aliquid quod per se moueatur.

Quanquam uero haec sententia probabilis sit, tamen stare non potest. Quod primo sic apparet, quia quanquam aliquid per accidens sit mobile hoc modo, quia per aliud est in potentia et non de natura sua ad illud ad quod debet moueri, nisi per se motus sit in eo per quod est in potentia, non mouebitur per accidens, [ita quod ille[1]) modus motûs per accidens qui assignatur graui requirit aliquid quod per se moueatur, ut prohibens ipsum graue ne sit inferius columnam sustinentem[2]) uel medium amota columna sustinente.

Praeterea. Quod in motu sic moti per accidens, sicut mouetur graue, requiratur aliud mobile a graui quod per se mouetur docet demonstratio Aristotelis IV. Physicorum, capitulo de uacuo[3]), ubi uult, et rationabiliter, quod ablato medio
fol. 107v naturali pleno aufertur successio | in motu, quare et motus naturalis[4]), quia extra rationem est ut sit motus in aequali tempore per spatium plenum et uacuum aequalia, quantaecunque raritatis seu subtilitatis plenum intelligatur. sed dato tempore in quo graue descendat in medio non pleno, sed uacuo, habenti

[1]) illud *P.*

[2]) *inferius* mit dem Accusativ, wie S. 20 Z. 24 und 27 *subtus.*

[3]) Aristot. *Phys.* IV 8, p. 214 b 28—215 a 14; 215 a 24—316 a 7.

[4]) So zu lesen statt *natura P*, als Übersetzung der *κατὰ φύσιν κίνησις*, p. 215 a 2. 3. 4. Auch der Kommentar des Averroes (*Phys.* IV com. 67) und die zweite demselben beigegebene alte Übersetzung (Aristotelis opera, Venet. 1560, T. IV fol. 128 r) haben *motus naturalis.*

prius et posterius, sicut consideranti apparet, erit dare plenum tantae subtilitatis, quod in aequali tempore transitus erit per ipsum; quod est impossibile. — Quod autem illud contingeret, hoc apparet. sit enim spatium *z* uacuum finitum, aequale spatio pleno finito *b*. si *a* mouetur per spatium *z* uacuum in aliquo tempore, ut in tempore *e*, et per spatium plenum in tempore *c*, ex quo utrumque tempus finitum est, etsi minus sit tempus *e* quam *c*, tamen est aliqua eorum proportio, et non refert qualis. detur enim quod tempus *c* sit centuplo maius quam tempus *e*. accepto igitur spatio centuplo subtiliori quam *b* ei aequali, *a* mobile transibit ipsum in tempore *e*, in quo transit spatium uacuum *z*.

Nec dicatur quod impossibile [1]) accidat ex hoc, quod ponitur [2]) subtilitas ipsorum corporum in infinitum procedere, quia *** et hoc dato non tamen ex hoc contingere deberet quod aequalis esset mensura transitus per plenum et uacuum, cum [3]) plenum resistat, eo quod oportet ipsum diuidere et impellere, non autem uacuum. quanquam ergo detur medium in motu grauis, ex quo aufertur medium mobile, et in motu eius nulla ponitur natura mobilis nisi graue ipsum, successio in motu eius aufertur, quare et motus eius naturalis [4]); et hoc rationabiliter, quia graui existente superius grauitas ipsa perfectam habet uictoriam super [5]) graue, graui de sua natura non resistente ut sit inferius, nec habente naturam mobilis quae debet esse resistens ad motorem. quare etsi extra graue ipsum non detur natura mobilis resistentis [6]), statim sine successione debet esse inferius; et haec est ueritas.

---

[1]) Das soeben gefolgerte *impossibile*, daß nämlich ein Körper in gleicher Zeit einen leeren und einen erfüllten Raum durchlaufe.

[2]) nämlich in jenem Beweise, oben Z. 1 f. Im Folgenden scheint der Zusammenhang durch eine Lücke gestört zu sein. Man vgl. Averroes, *Phys.* IV com. 71 (fol. 134r A f.) und Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 2 c. 6, p. 171 b–172 a Jammy, wo der hier mit *Nec dicatur* anhebende Einwand widerlegt wird.

[3]) *cum* von mir hinzugefügt

[4]) Auch hier hat *P*, wie an der gleichartigen Stelle oben S. 17 Z. 27, *natura*.

[5]) ſp *P*, was der Regel nach Abkürzung für *semper* ist.

[6]) reſiᵗⁱˢ *P*.

Tamen contra hoc arguitur quia prius et posterius est in motu a priori et posteriori in spatio, cum non possit mobile simul esse in diuersis partibus spatii. sed uacuo dato manet prius et posterius, cum et maneat quantitas mathematica. quare manebit successio et natura motus.

Albertus Coloniensis[1]), uolens sustinere demonstrationem Aristotelis praecedentem, concludentem quod aufertur successio in motu grauis ablato pleno, dixit quod in uacuo non erat prius et posterius, inducens textum Aristotelis[2]) in eodem capitulo, quod ipsius uacui nulla est differentia, sicut neque non-entis; quare in eo neque prius neque posterius. — Sed hoc non ualet, quia uacuum non habet differentias naturae, propter quas graue impositum magis moueatur ad unam partem quam ad aliam; ex quo tamen uacuum de sui ratione intelligitur dimensio non plena sensibili corpore: qui intelligit uacuum, intelligit aliquid habens prius et posterius, positiones magnitudinis.

Et ideo Thomas de Aquino[3]) aliter considerans dixit

---

[1]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 2 c. 7 (T. II p. 176 col. a ed. Jammy): Per idem patet solutio ad secundum et tertium, quoniam in ueritate, et sicut Auicenna dicit, in uacuo non est aliquid quod sit linea uel punctus uel dimensio, nec inferius nec superius, nec ante nec post, quia istae differentiae sunt entis; uacuum autem ponebatur non ens, sed priuatio entis ab omnibus antiquis. — Der hier in betracht kommende Einwand, auf den diese Worte die Antwort enthalten, lautete (p. 173 col. a): Adhuc, Aristoteles nos docuit, quod prius et posterius in motu est propter ante et post quod est in spatio, et prius (Jammy: *post*) et posterius est in tempore propter prius et posterius in motu. Sit ergo spatium, sicut dicunt, separatum. constat quod illud est dimensio quaedam, in qua est pars ante partem et pars post partem in ascendendo et descendendo. igitur motus qui est per ipsum necessario habebit prius et posterius. ergo necessario erit in tempore, et non in indiuisibili temporis.

[2]) Aristot. *Phys.* IV 8, p. 215 a 9—11: *ὥσπερ γὰρ τοῦ μηδενὸς οὐδεμία ἐστὶ διαφορά, οὕτως καὶ τοῦ μὴ ὄντος. τὸ δὲ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι.*

[3]) Thomas Aqu. *Phys.* IV lect. 12 (ed. Antwerp. 1612. T. II. fol. 53 a CD): Sed haec (gemeint sind die Ausführungen des Averroes) omnino uidentur esse friuola. Primo quidem quia licet quantitas tarditatis non sit secundum modum quantitatis continuae, ut addatur motus motui, sed secundum modum quantitatis intensiuae, sicut cum aliquid est albius: tamen quan-

motum grauis in uacuo esse secundum successionem et determinatam uelocitatem naturalem et tempus aliquod, et est sibi tempus additum ex medio pleno prohibenti uelocitatem naturalem. nam secundum ipsum graue ex hoc, quod existens in uno extremo non potest simul esse in diuersis partibus medii, successiue transfertur per medium uacuum, inducens pro se illud quod dicit Auempace[1]), quod corpus caeleste non mouetur per medium, nec inclinationem habet ad contrarium motum illi motui quo mouetur a suo motore resistens motori, et successionem habet[2]) in suo motu ex hoc solo quod corpus mobile caeleste non simul potest esse in diuersis sitibus[3]).

Quod autem Aristotelis intentio uidetur esse contra ipsum, qui uult auferre successionem medio existente uacuo, dicit[4]) illam demonstrationem Aristotelis non esse nisi ex suppositione aduersariorum contra quos disputat; qui supponebant esse uacuum ut non impediretur motus, et sic secundum eos causa motus erat ex parte medii quod non impedit motum;

---

titas temporis, ex qua Aristoteles argumentatur, est secundum modum quantitatis continuae, et fit tempus maius per additionem temporis ad tempus. unde subtracto tempore, quod additur ex impediente, remanet tempus naturalis uelocitatis. Deinde quia in grauibus et leuibus remota forma, quam dat generans, remanet per intellectum corpus quantum, et ex hoc ipso quod quantum est, in opposito situ existens, habet resistentiam ad motorem. non enim potest intelligi alia resistentia in corporibus caelestibus ad suos motores. unde nec etiam in grauibus et leuibus sequetur ratio Aristotelis secundum quod ipse dicit.

[1]) *Auempece P.* — Vgl. Auerroes, *Phys.* IV com. 71, ed. Venet. 1560 fol. 131^v D ff. und besonders Albertus Magnus *Phys.* IV tr. 2 c. 7 (p. 172 b ed. Jammy).

[2]) habens *P.*

[3]) Thomas Aqu. *Phys.* IV lect. 12, fol. 52^v H.

[4]) Thomas Aqu. *Phys.* IV lect. 12, fol. 53^r a D (nach den soeben angeführten Worten): Et ideo melius et breuius dicendum est quod ratio ab Aristotele inducta est ratio ad contradicendum positioni, et non ratio demonstratiua simpliciter. Ponentes autem uacuum hac de causa ipsum ponebant, ut non impediretur motus; et sic secundum eos causa motus erat ex parte medii, quod non impedit motum. Et ideo contra eos Aristoteles argumentatur, ac si tota causa uelocitatis et tarditas esset ex parte medii. — Die wörtliche Übereinstimmung in diesem Citat beweist, daß auch im Voraufgebenden die Ausführungen in der Physik des Aquinaten gemeint sind, obgleich dort das Referat sehr frei gehalten ist.

et ideo contra eos Aristoteles argumentatur ac si tota causa uelocitatis et tarditatis esset ex parte medii; ita quod apud ipsum ratio Aristotelis est ad contradicendum positioni, et non demonstratiua simpliciter.

Sed ista positio non ualet, quia etsi aliquis totam causam uelocitatis et tarditatis non supponat esse ex parte medii, probat demonstratio Aristotelis simpliciter quod successio aufertur posito medio uacuo, ducens dantem oppositum ad impossibile praedictum, quod in aequali tempore transibitur plenum et uacuum; quam rationem simpliciter concludentem praedictus Thomas soluere non conatur.

Praeterea. Dato uacuo graue non est mobile a se nisi per accidens. et iam prius ostensum est quod in motu alicuius mobilis qui est eius per accidens, etiam, sicut graue mouetur per accidens, necesse est dare, quod per se moueatur. quod non potest dari medio existente uacuo, cum uacuum sit immobile.

Et ideo tenemus sententiam Commentatoris [1]) quod graue mouetur a se per accidens, et quod in motu eius necesse est dare quod per se moueatur, sicut medium plenum, ita quod ipso ablato aufertur motus.

Ad rationem autem [2]) qua arguitur quod ablato medio pleno et posito uacuo non auferatur successio motus, quare neque motus, propter prius et posterius, quae sunt in spatio uacuo, in quibus mobile non potest simul esse: dicendum est quod, cum ablato medio pleno auferatur quod per se moueatur et resistens mobile naturae grauitatis, ad quam sequitur esse inferius, nisi sit impediens, aufertur motus, et per consequens, si intelligatur graue esse inferius, quod hoc erit sine motu. fol. 108r Si quis tamen intelligat graue se facere | inferius occupando quamlibet partem spatii uacui medii, non potest intelligi quod hoc fiat sine motu. et ideo spatio uacuo posito, si quis intelligat graue se facere inferius, in illo incompossibilia accidunt: et sine successione et cum successione. quorum uno utebatur

[1]) 9m *P.* Die Worte des Averroes siehe oben S. 13 Anm. 3.

[2]) Siehe S. 17 Z. 1 ff.

Aristoteles. illud autem quod absoluto sermone uerum est, posito graui et intermedio uacuo inter ipsum et locum inferiorem, est quod simpliciter motus aufertur. Quod si quis tamen uelit quod graue se faciat inferius, tunc accidunt incompossibilia quae dicta sunt.

Ad illud autem quod primo arguebatur[1]) contra Commentatorem[2]), quod moueri grauis naturali ordine et causali prius est quam moueri medii, dicendum est quod falsum est. in eo enim quod ex se mouetur per se, sicut in animali quod suo motu impellit medium, uerum esset. sed ex quo non nisi per accidens graue mouetur naturali ordine et causali, motus medii praecedit, ita quod graue naturaliter prius mouet medium quam moueatur, et non prius mouetur quam moueat.

Ad aliud[3]) dicendum est quod motus medii necessarius est in motu grauis sicut moueri nauis in motu nautae, qui est per nauem, quodam modo similiter et quodam modo dissimiliter. Similiter in hoc quod cum nauta moueat se per accidens in naui et graue etiam se per accidens in medio, oportet utrique dare quod per se moueatur, cuius motus naturaliter prior est, hic nauem, ibi autem medium. Dissimiliter autem quantum ad hoc quod accidit nautam existentem in naui moueri, a quocunque nauis moueatur, siue a nauta, siue a quocunque alio motore; non sic autem se habet graue ad medium. medium enim subtus[4]) graue etsi cum impellitur a graui, simul accidat graue moueri — sic enim se ipsum mouere potest, cum aliud habeat quod per se ab eo moueatur —, tamen si ab alio motore quam a graui medium subtus graue existens et ipsum tangens impellatur et moueatur, non oportet quod ipsum graue moueatur. si tamen medium in quo graue mouetur esset corpus sic unum, cuius motus esset unus sic quod una parte mota alia moueretur, sicut contingit in corporibus siccis et terminatis quae non de facili in partibus diuiduntur, ut conuenit in naui

---

1) Siehe S. 14 Z. 11 ff.

2) 9m̄ *P.*

3) Siehe S. 14 Z. 16 ff.

4) fbr⁹ *P.* Vgl. oben S. 15 Z. 20 *inferius* mit dem Accusativ.

ipsa: tunc medio continente moto, a quocunque alio moueretur, ipsum graue moueri oporteret.

V.

Quinto proponebatur quod **in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi uel aliquis ex eo puniri.** Et hoc sic arguitur:

Nullus actus eueniens secundum ordinem prudentis prouisoris puniri debet uel prohiberi, praecipue punitione ordinata per eundem prudentem prouisorem. sed actus humani, etiam mali, proueniunt ex ordine primi prouisoris prudentissimi. quare uidetur quod non debet aliquis illorum prohiberi, nec pro eorum aliquo aliquis puniri; et hoc praecipue punitione ordinata per primum prouisorem.

Praeterea. Actus qui non est malus ad totum aspiciendo, prohiberi non debet; sicut actus aliquis in ciuitate, etsi sit malus panificis [1]), ex quo tamen referendo ad totam ciuitatem non est malus, non prohibetur, nec aliquis ex eo ratione punitur. sed quilibet humanorum actuum ad totum referendo bonitatem habet, quanquam alicui uel aliquibus posset esse malus. propter nullum ergo actum humanum debet homo puniri.

Praeterea. Si actus humani omnes sunt ordinati a primo prouisore, tunc uidetur quod nulli illorum punitionem ordinet, aut, si punitio quorundam actuum humanorum ab eo sit ordinata, tunc uidentur illi actus non ex eius ordine processisse.

Praeterea. Homo in his quae necessario uult et necessario facit puniri non debet, nec in his utilis punitio seu prohibitio. sed quaecunque uult homo et facit, necessario uult et facit, quia nullus effectus euenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est, sicut et dicit Auicenna [2]). causa enim, ex qua res potest

---

[1]) Unrichtig Hauréau *panificius*, was gar kein lateinisches Wort ist. Die Handschrift hat panifici^{s}, wobei das *s* übergeschrieben ist, wie öfter, wenn das Wort, wie hier, am Ende der Zeile steht.

[2]) Vgl. Auicenna *Metaph.* tr. I lib. II c. 2 (ed. Venet. 1495, fol. 5 r col. b): Igitur manifestum est quod quicquid possibile est esse non habet esse, nisi cum necessarium est respectu suae causae; und kurz vorher: Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu

esse et non esse, non determinat rem ad esse. quare uidetur quod homo pro nullo actu quem faciat, uel uoluntate quam habeat debeat puniri, nec eidem illius prohibitio fieri.

Solutio. In actibus humanis sunt actus qui simpliciter sunt mali naturae humanae speciei, et debent prohiberi, et homines etiam pro illis puniri; et punitionem etiam habent ordinatam a primo prouisore, cum secundum ordinem primi prouisoris sit quod legumlatores [1]) malos puniunt.

Et ad horum intellectum primo sciendum quod actus humanus dicitur malus, qui fit extra rectam rationem, sicut et bonus, qui fit secundum ordinem rectae rationis.

Et secundo sciendum quod actus malus humanus reducitur in ordinem causae primae sicut in suam causam, non ita tamen quod effectus qui est in illo actu per defectum qui sit in prima causa contingat. sed cum deficiat ratio in actu humano, ita quod per eius defectum defectus in actu contingat, aliquid accidens et ei occurrens sua actione facit eam deficere. agens autem illud et eius actio, quod rationem deficere facit, in ordinem causae primae reducitur, sicut in suam causam. Et hoc in exemplo potest patere. delectabile enim obuians sua actione in sensum rationem facit deficere. natura autem illius delectabilis et eius actio in ordinem causae primae reducitur, non tantum ipsum in se, sed [2]) occursus eius ad rationem.

Tertio sciendum quod rectae rationis humanae est ordinare actiones humanas in bonum humanum. bona enim et perfectiones aliorum entium naturalium non subiacent actionibus humanis. propter quod non rectae rationis est ordinare de bono aliorum, nisi pro quanto agibile est ab homine illud bonum et uenit in usum hominis et ad bonum humanum ordinatur. et ideo iudicatur in humanis actibus actus malus non referendo nec

---

eius. Ebd. tr. VI c. 2 (fol. 24r col. a): Omne enim quod incipit, iam debet esse tunc postquam non debuit, propter necessitatem suae causae. Freilich passen diese Stellen nicht genau; doch kann ich eine Stelle, an der das Citat wörtlich sich fände, nicht nachweisen. S. auch S. 25 Z. 8.

[1]) legīatores *P*, was *legumlatores* oder *legislatores* bedeuten kann. Ebenso immer, wo im Folgenden das Wort vorkommt.

[2]) S. S. 6 Anm. 3.

fol. 108v attendendo ad totum uniuersum, sed ad | ipsam hominum communitatem, ita quod frequenter fit malum in actibus humanis cum bono et perfectione in agendo quorundam aliorum agentium quae rationem in actu suo deficere faciunt.

Quarto sciendum quod ad rectam rationem humanam pertinet ordinare punitionem actibus humanis malis. cum enim recta ratio tendat ad hoc quod actiones humanae sic fiant quod homines bene uiuant, punitio autem quorundam actuum humanorum in hoc ordinem habet: hinc est quod rectae rationis humanae est punitionem actibus humanis malis ordinare.

Quinto sciendum est quod simul stant quod actus mali ordinati sunt a primo prouisore — non tamen contingentes per eius defectum, sed propter defectum rationis et uoluntatis —, et nihilo minus tamen punitio illorum a primo principio est ordinata. cuius ratio est quia primum principium ordinat et bonum humanum et bonum et actiones etiam eorum quae rationem deficere faciunt; et unde[1]) ordinat ea 'et actiones eorum quae sua actione et sic suo bono rationem deficere faciunt, quodam modo ordinat actus humanos malos, qui rationem tamen defectus habent proprie secundum quod referuntur in agens proximum, non in agens primum. in specie[2]) enim actionis agentis primi, secundum quod actio eius est, nullus cadit defectus. secundum uero quod primum etiam intendit bonum humanum, et non tantum bonum aliorum, punitio autem humanorum actuum malorum ordinem habet in bonum humanum: hinc est quod punitiones quibus legumlatores malos puniunt ex ordine primi contingunt. legumlator autem in ciuitate solum bonum humanum intendens, actum eundem non punit et ordinat, sed quem ordinat non punit, et quem punit non ordinat. aliter autem est de primo prouisore, eo quod sub eius ordine cadit et bonum humanum et bonum aliorum, sicut dictum est. Cuius simile in naturalibus dari potest, quod, quia primum principium ordinat non tantum quod fiat calidum, sed etiam quod fiat frigidum, non fit autem calidum nisi corruptione frigidi, nec frigi-

---

[1]) Zu *unde* vgl. S. 7. Anm. 2.

[2]) ſpē *P.* Dieselbe Konstruktion von *cadere* auch unten Z. 30; S. 24 Z. 23. 26.

dum nisi corruptione calidi: hinc est quod primum principium ordinat quod fiat calidum et corrumpatur frigidum, et e contrario. Sic etiam et ordinat quod fiant actus humani mali, et quod non fiant, sed punitione corrumpantur. sub eius enim ordine multi cadunt ordines contrarii.

Per hoc soluta est tertia ratio.

Et ad primam etiam solutio patet per idem, quia actus ordinatus a prudente prouisore, qui tantum ordinat bonum humanum, sicut legumlator, puniri non debet, secundum quod uisum est. actus tamen contingens ex ordine prouisoris non tantum intendentis bonum humanum, sed etiam bonum aliorum, quae aliquando sua actione rationem deficere faciunt, punitionem bene potest habere ordinatam secundum rectam rationem et humanam et diuinam.

Ad secundam dicendum quod ratio malitiae in actu humano et ratio punitionis non considerantur attendendo ad totum genus entis, sed ad genus humanum. et quia sunt actus humani qui, etsi fiant cum bono quorundam entium, redundant tamen in malum commune ciuitatis uel regni, hinc est quod sunt mali simpliciter humana malitia et prohibendi et puniendi.

Ad quartam dicendum quod necessarium potest intelligi ad praesens tripliciter. Vno modo sicut est necessarium coactionis; et tale necessarium non potest cadere in uoluntate, quia uoluntas in uolendo cogi non potest. quicquid enim uult, apta uult, et non contra eius impetum; necessarium uero coactionis cadens in actione hominis puniri non debet. non enim puniendus est aliquis nisi pro eo quod facit. quod autem quis coactus facit, facere non uidetur, eo quod uoluntarie non facit. punitur enim ne iterum illud uelit et faciat; nunc autem illud uolens non faciebat, et in ipso etiam non est ut eundem actum alias sic faciat uel non faciat. unde necessarium coactionis punitionem non habet. — Secundo modo potest intelligi necessarium in uoluntate et actione humana, si quis ex causa quae non potest impediri uelit aliquid, et per consequens faciat. et si tale necessarium esset in actibus humanis, non punirentur. punitio enim a recta ratione ordinatur sicut impedimentum causae ex qua causa homo aliquid uoluit et per con-

sequens fecit. quod si nostrae uoluntates et actiones fierent ex causis non natis impediri, otiose legumlatores punitiones ordinarent. — Tertio modo est necessarium in actibus secundum quod effectus proueniens ex aliqua causa quae nata est impediri, a qua tamen existente in dispositione illa in qua effectus ab ea prouenit et ipsâ non impeditâ necesse est effectum euenire. sic enim omnis effectus respectu suae causae est necessarius, ut uult Auicenna [1], aut a sua causa non eueniret. et hoc necessarium et secundo modo necessarium multum differunt. comestio enim calidorum aliquando mortem inducit [2] et compositio uiuentis ex contrariis etiam mortem inducit; sed una istarum causarum non nata est impediri, et ideo semper effectum inducit; alia autem quanquam non impedita ad actionem sit necessaria, non tamen semper, quando ponitur, effectus ponitur, pro eo quod aliquando recipit impedimentum; et tale necessarium in actibus humanis non excludit punitionem, sicut etiam nec excludit alia impedimenta in aliis. quanquam enim ex aliqua causa aliquis uelit aliquid et illud agat, et causa illa existens in dispositione illa, in qua causa effectus est [3] non impedita, necessaria esset ad effectum: quia tamen in se non est necessaria, ne alias, ipsâ positâ, effectus ponatur, ordinantur contra eam impedimenta et persuasionum ét punitionum. — Vnde dicentes quod omnia de necessitate a suis causis eueniant, propter hoc quod effectus respectu suae causae existentis in dispositione illa, a qua effectus euenit, necessarius sit ab ea, peccant. dicitur enim effectus necessario euenire ex causa, non quia necessario ab ea euenit quando ab ea euenit, | sed quia semper ab ea euenit, ita quod quandocunque ponatur causa, ponatur et effectus.

fol. 110r

Quod si tu dicas: „quandocunque ponitur causa a qua effectus euenit non impedita, semper effectus ab ea euenit, ita quod non tantum effectus necessario euenit a sua causa quando euenit, immo ab illa non impedita semper euenit“: est [4] di-

---

[1] S. oben S. 21 Anm. 2.

[2] *inducunt P.*

[3] et *P.*

[4] Auch hier hat *P et.* Vielleicht liegt indes ein tieferes Verderbnis vor, da auch im Folgenden der Zusammenhang gestört ist.

cendum ad hoc quod sine dubio causa, ut in pluribus, cum est *** siue[1]) actualitate[2]), ad effectum est necessaria, et quandocunque ponitur non impedita, ponitur effectus. sed ex hoc non sequitur quod tales effectus a sua causa per se de necessitate eueniant, quia ipsa absentia impedimenti non est causa effectus per se, sed tantum sicut remouens prohibens; et ideo, cum consideraueris illud quod fuit causa per se ad effectum, inuenies effectum ex illo non semper euenire. Si uero omnes actiones humanae et uoluntates fierent ab aliqua tali causa per se, quae necessaria esset ad effectum, ita quod non nata impediri: actus humani non haberent punitionem. sed necessarium tertio modo in actibus humanis, quod est necessarium ex condicione, non remouet[3]) punitionem in actibus humanis. unde comestio aliquorum calidorum, cum fuerit considerata ut non impedita, mortem necessario inducit; sed propter hunc modum necessitatis non omittit medicus quin alias, aliquo comedente talia calida, medicamenta apponat, apponens medicamenta non ut comestio talium calidorum non impedita mortem non inducat, sed ut ipsa comestio calidorum per se posita mortem non inducat, sed medicamentis impediatur. sic et punitiones medicamenta in actibus humanis ipsis hominibus apponuntur, non ut causa ex qua uolebant et agebant, considerata ut non impedita et ut in dispositione illa in qua erat causa effectus, ipsius causa non sit — hoc enim esset otiosum —, sed ut ipsa causa per se ab effectu impediatur. absentia enim impedimenti nihil facit ad hoc ut sit effectus, nisi tantum remouendo aliquid quod prohiberet ab effectu illud quod est causa per se effectus.

Quod autem praedictum est quod actus mali ordinati sunt a causa prima, sane intelligatur. non enim intelligimus quod ex defectu causae primae contingant, sicut prius dictum est. nec etiam intendimus quod actio quae est primi principii defectiua sit; sed defectiua est actio humana secundum quod ab ho-

---

[1]) Das Wort kann auch *sine* gelesen werden.

[2]) Lesung unsicher; *P* hat ac^{te}. Ich möchte eine Lücke annehmen und lesen: *cum est in actiuitate* (oder Gleichbedeutendes) *siue actualitate.* — Die Worte *ad effectum* sind wegen Z. 10 zu *necessaria* zu ziehen.

[3]) r3 (= r^{et}) *P.* Unrichtig Hauréau *requirit.*

mine procedit, per defectum uoluntatis et rationis, contingens non per defectum primi principii, sed magis perfectione et uniuersalitate suae actionis, quae causa est omnium, etiam eorum, quae rationem et uoluntatem in agendo deficere faciunt.

VI.

Sexto ponebatur, quamuis illud primo fugiat intellectus sicut impossibile, quod **contingit aliquid simul esse et non esse, et contradictoria de se inuicem uel de eodem uerificari.** Et hoc arguitur sic:

Quod contingit opinari et non potest reprobari, illud uerum est, quia omne falsum contingit reprobari, nisi sit falsum primo manifestum in sua falsitate, et tale non contingit opinari. sed contingit opinari contradictoria simul esse uera, et non contingit hoc reprobari. ergo uerum est. — Minor probatur quantum ad primam eius partem in incontinente qui, cum habeat rectam opinionem in uniuersali, in particulari illius uniuersalis contradictorium opinatur, etiam opinando utrumque in actu, sicut docet Aristoteles VII. Ethicorum [1]). Quantum uero ad aliam eius partem sic probatur, quia uult Aristoteles in IV. Metaphysicae [2]) quod non contingit probare non contingere aliquid simul esse et non esse; immo conantem probare petere quod est in principio accidet. et si hoc probari non contingit, nec eius oppositum reprobari.

Praeterea. Nauale bellum cras fore, quod est futurum contingens, non est uerum, quia tunc non posset non fore, sicut uult Aristoteles II. De generatione [3]). et si non est uerum,

---

[1]) Aristot. *Eth. Nic.* VII 5, p. 1146 b 35—1147 a 4 (es ist vom *ἀκρατής* die Rede): *ἔτι ἐπεὶ δύο τρόποι τῶν προτάσεων, ἔχοντα μὲν ἀμφοτέρας οὐδὲν κωλύει πράττειν παρὰ τὴν ἐπιστήμην, χρώμενον μέντοι τῇ καθόλου ἀλλὰ μὴ τῇ κατὰ μέρος· πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα.*

[2]) Aristot. *Metaph.* IV 4, p. 1006 a 3 ff: *ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι . . , ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν . . . ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι . . .* (a 15:) *τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδεῖξαι, ὅτι ὁ ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ.*

[3]) Vgl. Aristot. *De gen. et corr.* II 11, pag. 337 b 4—5: *ὃ μὲν γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἔσται, δεῖ τοῦτο εἶναί ποτε ἀληθὲς ὅτι ἔστιν.* Aristoteles fährt

ergo est falsum. quare eius oppositum est uerum, quod nauale bellum non fiet cras. Et consimiliter arguitur quod nauale bellum non fore cras non est uerum; tunc enim non fore esset necessarium. et si non est uerum, ergo est falsum, cum sit enuntiabile quoddam. quare eius oppositum est uerum. Simul ergo uerum erit nauale bellum cras fieri et non fieri. quare contradictoria simul uera.

Solutio. Intelligendum est quod duplex est operatio intellectus. quaedam est quae est indiuisibilium intelligentia, apprehensio ipsius quod quid est, alia compositio uel diuisio intelligibilium apprehensorum, et in utraque operatione intellectus oportet esse aliquid primo intelligibiliter notum quod naturaliter aduenit intellectui. sicut enim demonstratio est ex aliquibus complexis primo notis, aut aliter nihil esset scire per demonstrationem: sic et definitio ex aliquibus primo intelligibiliter apprehensis, quae per alia intelligibilia non definiuntur. Primum autem apprehensum de unoquoque est ens, secundum quod docet Auicenna in principio suae Metaphysicae[1]. nam uniuersalia sunt primum nobis nota. ente autem nihil latius est, et se habent omnia per informationem ad ens, ut in Libro de causis[2])

---

dann freilich fort: *ὃ δὲ νῦν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι μέλλει, οὐδὲν κωλύει μὴ γενέσθαι· μέλλων γὰρ ἂν βαδίζειν τις οὐκ ἂν βαδίσειεν,* was der Disputant wohlweislich übergeht. — Das Beispiel von der Seeschlacht selbst ist genommen aus Aristot. *Periherm.* 9, p. 18 b 22—25: *εἰ δὲ μήτε ἔσται μήτε μὴ ἔσται αὔριον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν, οἷον ναυμαχία· δέοι γὰρ ἂν μήτε γενέσθαι ναυμαχίαν αὔριον μήτε μὴ γενέσθαι.*

[1]) Auicenna, *Metaph.* tr. I. l. II c. I (fol. 4r col. a. ed. Venet. 1495): Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione. Das Citat ist auch sonst beliebt; vgl. z. Thomas Aqu. *De ente et essentia*, wo es sogleich im ersten Satz verwendet wird.

[2]) Gemeint ist wohl Liber de causis § 4. (Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 166, 20 ff.: Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam; et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. Vgl. weiter unten (Bardenhewer S. 167, 16): ex esse causato primo propterea quod diuersificatur apparent formae intelligibiles infinitae.

dicitur. esse enim est simplex mentis conceptus ad nihil determinatus. post ens autem [1]) et per ipsum intellectum apprehensiuum notum est non-ens eidem oppositum. et quia de ratione entis, cuius primo est apprehensio, est quod sit ens siue quod non sit non-ens, quod idem est: hinc est quod complexum primo notum in operatione intellectus, quae est secundum compositionem et diuisionem, est quod non contingit ens esse non-ens, seu aliquid simul esse et non esse, quod idem est. cum enim principia cognoscamus, in quantum terminos cognoscimus, in terminis quorum ratio primo nota est habet fieri complexio primo nota. et cum praedicta complexio primo nota sit in ueritate, eidem opposita primo falsa cognoscitur et in falsitate per se nota. apprehensiones tamen terminorum, in quibus praedictae complexiones formantur, naturaliter primo fiunt. et cum ex ratione entis et consequenter ipsi [2]) fiat nota ratio uniuscuiusque entis, consequenter etiam ei quod est quod non contingit aliquid simul esse et non esse fit hoc notum in unoquoque ente speciali; ut quod non contingit aliquid simul currere et non currere, uel quod currens non est non-currens; et consequenter ueritati talium cognoscuntur opposita esse falsa.

Ex praedictis ergo dicendum quod non contingit aliquid simul esse et non esse, | fol 110v neque contradictoria simul esse uera; immo hoc est primum quod intellectus refugit sicut impossibile, ita quod alia impossibilia fiant nota in sua impossibilitate, cum ex eis accidere manifestum sit praedictum impossibile.

Ad primum in oppositum dicendum est quod non contingit aliquid opinari simul esse et non esse, neque contradictoria simul esse uera, quia, si sic, cum opiniones sint contrariae quae contradictoriorum sunt, sicut dicitur in fine secundi Perihermenias [3]), contingeret eundem simul habere opiniones contrarias. unde non contingere aliquid simul esse et non esse est tale in

---

[1]) *aut P.*

[2]) *ipsi* (scil. rationi entis) abhängig von *consequenter*. Ebenso die Konstruktion im Folgenden. Z. 16. 20.

[3]) *P* hat die Abkürzung pyar (nf über py) = peryarmenias. Die mit dem so entstellten Namen gemeinte Schrift περὶ ἑρμηνείας (*De interpretatione*) ist in der arabisch-lateinischen Übersetzung und bei Averroes in zwei Bücher geteilt,

quo nullus errare potest oppositum credendo, et naturaliter uenit ad habentem, non ex aliqua ratiocinatione notum nec ex condicto seu suppositione alicuius acceptum.

Et ad illud quod arguitur quod contingat hoc opinari, intelligendum quod contradictio est affirmatio et negatio non nominis tantum neque rei tantum, sed rei et nominis. propter quod uniuersalis affirmatiua et negatiua eiusdem praedicati de aliquo singulari illius uniuersalis non contradicunt, quanquam de eadem re, ut de singulari illius uniuersalis, aliquid affirmetur et negetur. incontinens igitur opinatur aliquid in uniuersali, et de singulari illius uniuersalis oppositum opinatur, non pertractans illud singulare esse sub illo uniuersali nec habere huius rationem, opinans quod nullus actus fornicarius sit faciendus, cum hoc simul habens opinionem quod iste sit faciendus, quanquam uerum dicere de illo quod fornicarius, illud non auertens nec pertractans. cum enim sciatur maior et minor alicuius syllogismi cum applicatione, impossibile est ignorare conclusionem in propria forma, eo quod ista habeant sufficientiam causae efficientis generatiuae [1]) scientiae conclusionis; sed cum sola maior et uniuersalis non habeat generare scientiam conclusionis et singularis in propria forma, existentis sub illo uniuersali: hinc est quod potest sciri maior et uniuersalis, ignorari tamen praedicatum maioris inesse alicui singulari illius uniuersalis, et per consequens oppositum credere in singulari eius quod credit in uniuersali; sed sumendo affirmationem et negationem eiusdem et de eodem non secundum rem tantum, nec secundum nomen tantum, sed secundum rem et nomen, nec incontinentem nec alium contingit affirmationem et negationem sic acceptas simul opinari.

Contingit autem affirmationem et negationem contradicentes tripliciter accipi. primo modo in singularibus, ut: „Callias currit“ et „Callias non currit“. secundo modo in uniuersalibus negationem praeponendo: „omnis homo currit“, „non omnis homo currit“. tertio modo sumendo uniuersalem et particularem eidem oppositam, ut: „omnis homo currit“, „quidam homo

---

deren zweites bei c. 10, p. 19 b 5 beginnt Die Stelle, welche hier angezogen wird, ist c. 14, p. 24 b 7—8: *ἐναντίαι μὲν γὰρ αἱ περὶ τὰ ἀντικείμενα* (sc. *δόξαι*).

[1]) gnatē *P* (vielleicht *generantem scientiam*).

non currit". Quarto autem modo, sumendo uniuersalem et singularem sub illo uniuersali, ut: „omnis homo currit", „Callias non currit", non est contradictio, eo quod, etsi Callias sit homo, alia tamen ratio Calliae et hominis; et ideo non est affirmatio et negatio de eodem secundum rationem; quare neque secundum nomen.

Ad aliud dicendum quod nauale bellum cras fore non est uerum. Quod probatur dupliciter.

Primo quia de ratione ueri est ut sit, et ideo uerum non potest non esse, pro illa differentia temporis pro qua uerum dicitur, ita quod illud de quo uerum dicere quod currit, non potest non currere tunc; et illud de quo uerum est dicere quod fuit aliquando, non potest non esse quin fuerit tunc; et illud etiam de quo uerum est dicere quod erit aliquando, ut nauale bellum erit cras, non potest non esse quod non fiat cras. cum enim aliquid est de ratione alicuius, oppositum illius non est de eo possibile; et ideo si uerum est quod nauale bellum erit cras, cum de ratione ueri sit ut ipsum esse habeat, non tantum uerum est quod nauale bellum erit cras, immo nec eius oppositum est possibile.

Secundo idem apparet. Futurum contingens antequam sit, ad neutram partem contradictionis determinatum est, sed potest esse et non esse, et ideo neutrum absolute acceptum uerum est, sed unum sub disiunctione ad alterum; ita quod nauale bellum fore cras uel non fore est uerum, fore tamen non est uerum, nec non fore est uerum. unde et Aristoteles dicit in Perihermeniis[1]), quod uerum est in illis de contingenti futuro sicut necessarium in illis de praesenti contingenti; ut sicut Socratem currere uel non currere est necessarium, non tamen currere est necessarium, nec non currere: sic nauale bel-

[1]) Nachdem Aristoteles *Periherm.* c. 9 p. 18 a 33—b 25 die oben S. 27 Z. 24 ff. geltend gemachte Schwierigkeit entwickelt hat, giebt er p. 19 a 23—32 seine Lösung: *τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὂν ὅταν ᾖ, καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾖ, ἀνάγκη· οὐ μὴν οὔτε τὸ ὂν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι. οὐ γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ ὂν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστι, καὶ τὸ ἁπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος. καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος. εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαί γε ἢ μή· οὐ μέντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὔριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μέντοι ἔσεσθαί γε αὔριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γένεσθαι· γενέσθαι μέντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον.*

lum fore uel non fore est uerum, non tamen fore est uerum, nec non fore absolute acceptum, et hoc supponendo contingentiam istorum futurorum; et haec est intentio Aristotelis in Perihermeniis[1]), quamuis aliis uariis modis de ueritate illarum de futuro contingenti soleat dici, de quibus non est ad praesens curandum.

Dicendum igitur quod nauale bellum fore non est uerum. Sed cum arguitur: „ergo est falsum", non sequitur. eadem enim uia qua probatur quod in altera parte de futuro contingenti accepta non est ueritas, eadem uia etiam manifestum est quod non est falsitas. Et quod arguitur: „sequitur: non est uerum; ergo est falsum, cum sit enuntiabile", in illis de praesenti et praeterito uerum est, in quibus est ueritas in altera parte contradictionis absolute accepta, et in altera falsitas. non enim sequitur: „hoc enuntiabile affirmatiuum non est uerum; ergo est falsum", nisi fuerit enuntiabile tale in quo oporteat esse ueritatem uel falsitatem cum fuerit absolute acceptum, et non tantum in disiunctione ad contradictorium. talia autem non sunt illa de futuro contingenti, sicut iam uisum est. et ideo sicut uerum est quod nauale bellum cras fiet uel non fiet, nec tamen uerum est quod fiet, nec uerum est quod non fiet: ita fore uel non fore est falsum, nec tamen fore est falsum, nec non fore est falsum[2]).

---

[1]) An der S. 31 Anm. 1 citierten Stelle.

[2]) Der Sinn dieses letzten Satzes dürfte sein: Obwohl es falsch ist, daß die Seeschlacht zugleich sein oder nicht sein werde (daß es gleichbedeutend sei, die Seeschlacht werde sein oder nicht sein), so ist es doch nicht falsch, daß sie sein werde, eventuell nicht, daß sie nicht sein werde.

Verzeichnis der in den *Impossibilia Sigeri* angeführten Autoren.

Wort- und Sachregister.

I. Die Handschrift.

Der vorstehend zum ersten male vollständig veröffentlichte Traktat ist uns, soweit bekannt, in einer einzigen Handschrift überliefert:

P *Paris, Bibliothèque nationale, lat. 16297*, ehemals *Sorbonne 1334*. Pgmt., 262 fol. 4°, zwei Kolumnen, XIII. Jahrh.

Die *Impossibilia Sigeri* reichen von fol. 106r col. b bis fol. 110v col. b. Wie sie mitten in der Kolumne anfangen, so füllen sie auch fol. 110v nicht völlig aus; vielmehr stehen fol. 110v col. b und dann unter beiden Kolumnen dieser Seite noch mehrere Sätze, die zum folgenden Stück gehören [1].

Die Handschrift ist ein Miscellancodex, von verschiedenen Händen, doch durchweg im XIII. Jahrhundert geschrieben. Wie wir aus einer Notiz auf fol. 262v ersehen [2], ist dieselbe aus dem Legate des Gottfried von Fontaines *(Godofredus de Fontibus)* an die Sorbonne gekommen [3]. Dieser, ein berühmter Lehrer der Theologie an der Pariser Universität, vom Kardinal Johannes Monachus (Lemoine) als „grande lumen" des Pariser Studiums gefeiert [4], war zugleich Kanoniker von Lüttich [5]. Auf

[1] S. S. 42 Anm. 2.

[2] Iste liber est collegii pauperum de sorbona studentium in theologica facultate. ex legato magistri godefredi de fontibus.

[3] Über dies Legat und die aus ihm stammenden Handschriften der Pariser Nationalbibliothek vgl. L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*. T. II. Paris 1874. p. 150.

[4] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, coll. H. Denifle, auxiliante Ae. Chatelain. T. II [1]. Paris 1891. p. 90.

[5] Nicolaus IV. schreibt 1292 März 15: . . . ac magistro Godefredo de Fontibus, canonico Leodiensi, regenti Parisius in theologia. Denifle, *Char-*

Lüttich weist auch ein freilich von anderer Hand als unser Traktat geschriebenes Stück der Handschrift, die Konstitutionen der Lütticher Kirche (fol. 233—237). Gottfried von Fontaines lebte noch[1]) zu Anfang des Jahres 1304[2]), scheint aber bald darnach gestorben zu sein[3]). Einige Zeit nach 1304 also ist unser Manuskript in die Bibliothek der Sorbonne gelangt. Es ist nicht mehr ganz in der ursprünglichen Gestalt, da es zu Anfang einiges mehr aufweist, als das fol. 262^{v} sich findende, von einer Hand des frühen XIV. Jahrhunderts stammende Register angiebt[4]).

---

tul. II. p. 53. — Daß Gottfried von Fontaines hier zugleich als Magister regens und Canonicus bezeichnet wird, erklärt sich daraus, daß er, dem allgemeinen Privileg entsprechend, von der Residenzpflicht entbunden war.

[1]) Delisle, *a. a. O.* II. p. 150. Denifle, *a. a. O.* II. p. 91 n. 1.

[2]) nach moderner Rechnung; Februar 1303 nach alter Bezeichnung.

[3]) Denifle, *Chartul.* II. p. 91 n. 1.

[4]) Da Hauréau in seiner sogleich zu erwähnenden Beschreibung der Handschrift dieses Inhaltsverzeichnis nicht mitteilt, so sei es hier abgedruckt:

In hoc volumine continentur isti libri qui secuntur.
liber de perfectione vite spiritualis.
Quodlibet cuiusdam magistri.
Quedam questiones naturales.
Item liber de perfectione vite spiritualis.
Epistola thome ad ducissam brabancie.
Item tractatus de forma absoluendi.
Item Inpossibilia s̊ygeri de brabancia.
questiones logicales et grammaticales.
Summa dictaminis. *Dahinter, von anderer und anscheinend jüngerer Hand:* magistri guidonis valde bona.
Item quodlibet (*von 2. Hand aus* quolibet *korrigiert*) cuiusdam magistri. *Dahinter von derselben 2. Hand, wie bei der vorigen Nummer:* de statu curatorum (?, *Abkürzung unklar*) religiosorum sacrorum (?, *Schrift und Abkürzung unklar*) bene utilium.
Clemens papa de articulis fidei.
De regulis theologie.
liber de intelligentiis.
Intitulaciones ecclesie leodiensis.
De corpore Christi et eius fato
quedam questiones de corpore Christi.
Quedam alia.

Eine summarische Inhaltsangabe des Manuskriptes findet man in der *Bibliothèque de l'école des chartes,* T. XXXI. Année 1870. Paris 1871, p. 136. Ausführlich ist dasselbe von Hauréau beschrieben [1]), der auch Fragmente aus verschiedenen von den in der Handschrift enthaltenen Stücken mitteilt. Seine Beschreibung ist in allem Wesentlichen zutreffend [2]). Wenn er aber meint [3]), wie schon vor ihm Le Clerc [4]), der Traktat sei in unserer Handschrift unvollständig, so entbehrt diese Annahme jedes Grundes. Vielleicht ist dieselbe dadurch entstanden, daß Le Clerc und Hauréau einige Sätze, die in der Handschrift hinter dem

---

Darunter der oben S. 40 Anm. 2 abgedruckte Provenienz-Vermerk. Dann eine Angabe über den Preis (40 sol.) und ein verwischtes Wort, das Le Clerc, *Histoire littéraire de la France.* XXI. p. 121 — wenn ich seine Notiz richtig beziehe — als *cathenabitur* (nämlich zum allgemeinen Gebrauch) liest, das aber auch den Namen eines Benutzers enthalten kann.

[1]) B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale.* T. V. Paris 1892. p. 80—108.

[2]) Ungenau ist, was Hauréau, *a. a. O.* S. 99, über das den *Impossibilia Sigeri* folgende Stück, die *Quodlibeta* eines ungenannten Autors, bemerkt. Ich berichtige dies hier, weil vermutlich dieser Irrtum schon Le Clerc und nach ihm Hauréau zu der gänzlich unbegründeten Ansicht verleitet hat, die *Impossibilia Sigeri* seien unvollständig.

Jene *Quodlibeta* beginnen nämlich nicht erst auf fol. 111r mit der Frage: „Vtrum dialectica sit scientia," sondern es geht ein Teil vorher, der noch auf fol. 110v, dem Blatte, auf dem die *Impossibilia Sigeri* schließen, steht. Dies Stück beginnt fol. 110v col. b: „Cum in omni specie entis sit aliquod summum bonum possibile, quia constat quod cuilibet speciei entis est aliquod bonum possibile: si ergo in illo ad finem non contingeret deuenire, ut esset aliquod summum et ultimum bonum cuiuslibet speciei, tunc esset aliquod bonum possibile speciebus entis ad quod impossibile esset ipsas deuenire." Dieser Text setzt sich dann unter beiden Kolumnen von fol. 110v und am unteren Rande von 111r fort. Hierauf erst folgt 111r: „Vtrum dialectica sit scientia" u. s. w.

Zu bemerken ist, daß die Blattversetzung, welche den Text der *Impossibilia Sigeri* in Unordnung gebracht hat, auch in diesen *Quodlibeta,* die auf der andern Hälfte der betreffenden in der Mitte gefalteten Blätter stehen, wiederkehrt. Fol. 112 muß hinter fol. 114 (wie dort fol. 109 vor fol. 107).

[3]) *A. a. O.* S. 92.

[4]) *Hist. litt. de la France.* XXI, p. 121. — Wenn auch ich (*Archiv f. Gesch. der Philos.* X. Berlin 1897. S. 150) dies wiederholt habe, so kannte ich eben damals die Handschrift noch nicht.

Schluß des Traktates auf derselben Seite stehen, aber zur folgenden Abhandlung gehören, mit der sie auch in der Schrift übereinstimmen, irriger Weise noch zu den *Impossibilia Sigeri* zogen. Im übrigen erledigt das VI. Kapitel, wie die Inhaltsanalyse zeigen wird, seinen Gegenstand ganz programmmäßig. Die Annahme aber, daß noch weitere Kapitel geplant, oder ausgeführt, aber uns verloren seien, würde gänzlich in der Luft schweben.

Die Textesüberlieferung in unserer Handschrift ist ziemlich rein. Zwar finden sich einzelne Versehen, die den Gedanken zurückweisen, als hätten wir in der Handschrift das Autograph des Verfassers; aber sie bietet doch einen mit wenigen Ausnahmen wohl lesbaren Text. Die Klagen Potvin's [1]) sind übertrieben.

„Wohl lesbar" freilich nur für den, welchem die zahllosen Abkürzungen solcher Handschriften völlig geläufig sind. In der That hat der Schreiber in der Anwendung dieser Siglen eine wahre Virtuosität gezeigt. Man glaubt oft eine Art von Steno- oder Tachygraphie vor sich zu sehen. Der erste Satz des „Sophista" z. B.: *quorum primum fuit deum non esse. hoc*

---

[1]) *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique.* 1878. p. 348 (vor den von ihm mitgeteilten Fragmenten): „Je n'ai pas la prétention d'avoir entièrement compris ces fragments. Je n'en publie quelques uns que pour montrer combien toute étude de ces philosophes est impossible sans le concours préalable de deux sciences speciales: la paléographie qui fixe le texte des manuscrits et la philologie qui le corrige et lui donne un sens exact. Encore faudrait-il ici que le philologue fût familiarisé avec les idées et les formules de la scolastique . . . J'ai trouvé des phrases, des passages entiers d'une clarté irréprochable, et même d'une concision forte; d'autres où le sens s'obscurcit sans que la construction grammaticale nous échappe; d'autres enfin où la phrase comme le sens se dérobe, ce qui fait supposer que le copiste a omis des mots et que ces cahiers de classes ont des lacunes. J'ai supprimé ces derniers autant que possible. Les étudiants du moyen âge s'y retrouvaient sans doute; pour s'y retrouver aujourd'hui, il faudrait des savants." — Wie ich hoffe, liefert die vorliegende Ausgabe den Beweis, daß es damit so schlimm nicht bestellt ist. Freilich weicht allein bei dem ersten von Potvin's Fragmenten, dem Anfang von Kapitel I (p. 1, 3–5, 6) die im Vorstehenden gegebene Lesung von Potvin's Text, wenn ich recht gezählt habe, in 15 Fällen ab.

enim primum impossibile, cum eius oppositum sit primum necessarium (p. 1, 6—7), sieht in der Handschrift ungefähr folgendermaßen aus:

m m le 9 m m m
quo4 p fuit dm n ee . h' . n . p . ipo cu ei opp sit p nec.

Als weitere Probe mögen die Schlußworte des Traktates (p. 32, 18—23) dienen (die Abkürzung für *quod* kann hier nicht genau wiedergegeben werden):

ω
talia a n ſt illa de futo ɔtigeti sic ia visu

lo a
e . & io sic vm ÷ q na bellu cs fiet

c c
vl' n fiet n tn vm ÷ q fiet n vm ÷

a c
q n fiet . i fore l' n fore ÷ fm n

c
tn fore e fm n n fore ÷ fm

d. h.: *talia autem non sunt illa de futuro contingenti, sicut iam visum est. et ideo sicut verum est quod nauale bellum cras fiet vel non fiet, nec tamen verum est quod fiet, nec verum est quod non fiet: ita fore vel non fore est falsum, nec tamen fore est falsum, nec non fore est falsum.*

Indes geben diese Abkürzungen zu Zweifeln so gut wie niemals Anlaß. Sie sind eben zumeist feststehend. Wo dieses nicht der Fall, oder wo die Abkürzung an sich mehrdeutig sein könnte, ergiebt sich doch aus dem Zusammenhange die Auflösung durchweg mit Sicherheit.

Interpunktion hat die Handschrift nur ganz vereinzelt.

Beim Einbinden ist in der Handschrift eine Blattversetzung vorgekommen. In dem Quarternio, der jetzt durch die Blätter

107
108
109
110
111
112
113
114

gebildet wird, war das Blatt fol. 109 und 112 ursprünglich das äußere, so daß die richtige Ordnung folgende ist:

109
107
108
110
111
113
114
112

Wie man sieht, ist nicht nur unsere bis fol. 110 reichende Schrift, sondern auch die folgende Abhandlung von dieser Blattversetzung betroffen [1].

Gedruckt sind von unserm Traktate bisher nur Teile. Von den wenigen Notizen daraus bei Le Clerc [2], die zudem durch arge Lesefehler entstellt sind, dürfen wir füglich absehen. Den Anfang des ersten Kapitels und kleine Bruchstücke aus dem zweiten und dem fünften veröffentlichte Ch. Potvin [3], das zweite und das fünfte brachte B. Hauréau zum Abdruck [4]; das dritte, vierte und sechste Kapitel, sowie ein großer Teil des ersten, waren bisher noch unediert. Aber auch die bei Potvin und Hauréau abgedruckten Stücke sind in manchem unverständlich, teils wegen unrichtiger Lesung oder falscher Auflösung von Abkürzungen [5], teils wegen gänzlich verfehlter Abteilung der Sätze und Satzteile. Möge es mir gelungen sein, hier die Fehler meiner Vorgänger zu vermeiden und auch in den Teilen, in welchen ich ganz allein auf mich angewiesen war, wenigstens nicht allzu oft und nicht in Wesentlichem zu irren!

In der vorliegenden Ausgabe sind Abweichungen vom Text, soweit sie nicht bloße orthographische Dinge betreffen, stets in

---

[1] S. oben S. 42 Anm. 2.

[2] *A. a. O.* S. 121.

[3] *Bulletins de l'Academie Royale de Belgique.* 1878. p. 349—354.

[4] *Notices* V. p. 89—92. 92—98.

[5] So liest Potvin z. B. *aliquem* statt *animal*, *tanto* statt *tertio*, *tamen* statt *tertium*, *privatum* statt *praedicatum* u. s. w., Hauréau *rei* statt *respectu*, *tamen* statt *tantum*, *requirit* statt *remouet* u. s. w. Ich habe es nicht für nötig gehalten, dergleichen jedesmal anzumerken. Wohl aber habe ich, wenn meine Abschrift von Potvin's oder Hauréau's Text abwich, jedesmal meine Lesung nach der Handschrift revidiert.

den Anmerkungen angegeben. Mit Konjekturen habe ich geglaubt, recht sparsam sein zu sollen.

Die Schreibweise habe ich, entgegen der Gewohnheit der Historiker, dem klassischen Gebrauch angepaßt, von dem ich voraussetzte, daß er der Mehrzahl der Leser geläufiger sein würde. Im übrigen habe ich mit der Interpunktion, der Orthographie u. dgl. es gehalten, wie es sich mir bei der Ausgabe von Avencebrol's Fons uitae bewährte. Einen großen Anfangsbuchstaben verwendete ich nur, wo eine neue Gedankenreihe beginnt. Namentlich bei komplicierteren Beweisführungen scheint mir dadurch die Übersichtlichkeit zu gewinnen, da so der Unterschied der eigentlichen Wendepunkte des Beweises und der bloßen Unterglieder schärfer hervortritt.

II. Charakter und Abfassungszeit der „Impossibilia Sigeri“.

Schon auf den ersten Blick stellen sich die *Impossibilia Sigeri* dar als eine Streitschrift. Die kurze Einleitung führt uns nach Paris in eine Versammlung der Gelehrten der Universität [1]). In derselben tritt ein „Sophist“ auf, um eine Reihe kühner Thesen aufzustellen und zu begründen. Daran wird jedesmal eine Widerlegung geknüpft, die zuerst die entgegengesetzte Behauptung zu beweisen unternimmt und dann die Argumente des „Sophisten“ einzeln zurückweist. So entsteht die der Scholastik des XIII. Jahrhunderts seit Alexander von Hales geläufige, durch Thomas von Aquin in der *Summa theologica* mit virtuoser Kürze geübte trichotomische Weise des Aufbaus, indem die Erörterung der einzelnen Fragen nach dem dreiteiligen Schema: Gegengründe, positive Beantwortung, Auflösung der Objektionen, erfolgt. Freilich sind hier die Objektionen und der diesen zugrundeliegende, im Folgenden durch die entgegenstehende Behauptung bekämpfte Satz von einem bestimmten Gegner aufgestellt. Nach dieser Seite hin wiederholt die Schrift die

[1]) S. 1, 3: „Conuocatis sapientibus studii Parisiensis.“ Wir sollen also an eine allgemeine Universitätsversammlung denken, nicht bloß an eine solche der Artistenfakultät.

Technik, welche wir z. B. in dem Traktat des Garnerius von Rochefort gegen die Amalrikaner finden [1]) und die auch Raymundus Lullus in seiner Schrift gegen unsern Siger und dessen Gesinnungsgenossen, Boetius den Dänen, eingehalten hat [2]).

Ob eine solche Versammlung wirklich stattgefunden hat, etwa bei Gelegenheit eines der gewöhnlichen Disputationstage, oder ob wir in derselben nur eine schriftstellerische Einkleidung zu sehen haben, wird sich nicht mit Sicherheit entscheiden lassen. Die Analogie mit der genannten Schrift des Raymundus Lullus spricht für die zweite Annahme. Auch in dieser Schrift bietet die Einleitung eine kurze Scenerie. In einem Walde vor den Thoren von Paris wandelnd, trifft Raymundus den Sokrates, welcher eine lange Reihe von Sätzen aufstellt und begründet. Diese Sätze — es sind die 1277 von Stephan Tempier verworfenen Propositionen — sind aber nicht bei einer einzigen bestimmten Gelegenheit, nicht einmal von einer einzigen Persönlichkeit, aufgestellt worden. Die Einkleidung ist also schriftstellerische Erfindung.

Wie dem aber auch sein möge, jedenfalls sind Thesen und Begründung derselben von dem in der Schrift bekämpften Gegner in der Hauptsache so vorgebracht worden, wie sie hier wiedergegeben werden [3]). Der knappe Ton, die rasche Folge der Gedanken in den Trugschlüssen des „Sophisten" gegenüber der oft profusen Darstellung des ihn bekämpfenden Schriftstellers zeigen, daß der letztere bei der Wiedergabe der Ansicht des

---

[1]) *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII. Jahrhunderts*, hrsg. von Clemens Baeumker. Paderborn 1893. Die von Mandonnet, *Revue Thomiste.* T. I. Paris 1893. p. 261 ff. gegen die Urheberschaft des Garnerius geltend gemachten Gründe haben mich nicht überzeugt; vielmehr halte ich an derselben um so mehr fest, nachdem ich mittlerweile andere Werke des Garnerius, vor allem die *Isagogae theophaniarum symbolicae*, in den Handschriften von Troyes vergleichen konnte und zugleich positive Beweise dafür fand, daß Garnerius 1216 noch am Leben ist. Darüber demnächst Näheres an anderer Stelle.

[2]) *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (ich benutzte dasselbe im Cod. Monac. lat. 10495), worüber weiter unten zu handeln ist. Freilich hat Raymundus die Gründe des unter dem Namen *Socrates* eingeführten Gegners nur den ersten Sätzen regelmäßig, später bloß vereinzelt, beigefügt.

[3]) Gegen Hauréau, *Notices et extraits.* V. p. 88.

Gegners sich an etwas Gegebenes hielt, mochten dies nun Aufzeichnungen aus einer Disputation, oder, was mir wahrscheinlicher ist, Auszüge aus einem Lehrvortrag oder einer Schrift sein.

Wenn die Sätze als *Impossibilia* bezeichnet werden, so soll dadurch von vornherein ihr Charakter ausgedrückt werden. Natürlich darf man das Wort nicht mit den *Insolubilia* verwechseln, die aus der logischen Theorie des Mittelalters bekannt sind [1]. Freilich schillert das Wort in der Schrift in verschiedenen Bedeutungen. Bald wird es im Sinne des „Sophisten" gebraucht, welcher den von ihm bekämpften, von den übrigen allgemein anerkannten Satz als unmöglich zu erweisen versucht [2], bald im Sinne der gewöhnlichen Meinung, der das von ihm Behauptete als unmöglich vorkommen werde [3].

Indem wir die sachliche Würdigung von Rede und Gegenrede in unserer Streitschrift für einen späteren Abschnitt vorbehalten, wenden wir uns zunächst der Frage nach der Abfassungszeit zu. Von der Bezugnahme auf Siger von Brabant, mit dem das alte Inhaltsverzeichnis den Traktat in Beziehung bringt, sehen wir dabei vorläufig ab; denn einmal erhellt aus jenem Titel „*Impossibilia Sigeri*" nicht, ob wir eine Schrift von Siger selbst oder eine Gegenschrift gegen ihn vor uns haben, die möglicherweise erst längere Jahre nach Sigers Tode verfaßt sein könnte. Dann aber ist die Zeit Siger's und seine ganze Persönlichkeit eine umstrittene. Wir werden daher die Frage nach der Abfassungszeit unabhängig von der Frage nach dem Verfasser zu behandeln suchen.

Einen Anhaltspunkt dafür giebt uns die Handschrift, in welcher der Traktat uns überliefert ist. Diese ist aus dem Legat des Gottfried von Fontaines (Godofredus de Fontibus) an die Sorbonne gekommen [4]. Gottfried von Fontaines ist gegen

---

[1]) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Bd. IV. Leipzig 1870. S. 40—44. 89—93. 110—114. 138—140 und öfter.

[2]) So gleich bei Satz I (p. 1, 6—7): deum non esse. „Hoc enim primum impossibile, cum eius oppositum sit primum necessarium".

[3]) So bei Satz VI (p. 27, 6 f.): Sexto ponebatur, quamuis illud primo fugiat intellectus sicut impossibile, etc. — In der Einleitung tritt dieser Doppelsinn nicht schon hervor.

[4]) So der Vermerk fol. 262v; s. S. 40 Anm. 2.

1304 gestorben [1]). Die Schrift kann also nicht später als etwa 1304 verfaßt sein.

Nach vorn hin aber geben die in ihr vorkommenden Zitate einen ausreichenden Anhalt. Der dem „Sophisten" angehörige Teil beruft sich auf Schriften des Aristoteles, welche erst im XIII. Jahrhundert in Frankreich verbreitet wurden, wie die Physik, die Metaphysik und die Ethik [2]). Dabei beweist der ganze Stand der Kontroverse eine bereits längere Zeit andauernde Bekanntschaft mit den durch diese Schriften angeregten Problemen, wie sie wenigstens vor Wilhelm von Auvergne nicht möglich war. — Der Gegner setzt sich, außer mit Avicenna, Avempace und Averroes [3]), auch mit Albertus Magnus [4]) (von ihm als *Albertus Coloniensis* [5]) bezeichnet) und Thomas von Aquino [6]) auseinander. Da die letztern ausdrücklich mit Namen genannt werden, was bei noch lebenden Schriftstellern im Mittelalter nicht üblich ist, so hat Hauréau wohl recht, wenn er aus diesem Grunde die Abfassung der Schrift in die Zeit nach dem Tode Albert's des Großen, also nach 1280, setzen will [7]).

III. Zur Biographie Siger's von Brabant.

Leben und Schriften.

Wie schon bemerkt wurde, entbehrt der Traktat in der Handschrift jeder Überschrift oder Verfasserbezeichnung, wird aber in dem alten Inhaltsverzeichnis als *Impossibilia Sigeri* aufgezählt [8]).

Dem Verfasser dieses Verzeichnisses, welches der Schrift nach, wie schon oben bemerkt wurde, dem frühen XIV. Jahrhundert angehört, zu mißtrauen, liegt kein Grund vor. Zwar bezeichnet er irriger Weise die *Ars fidei* des Alanus de In-

[1]) S. oben S. 41.
[2]) S. das Verzeichnis der in der Schrift benutzten Autoren S. 33.
[3]) Vgl. das Verzeichnis S. 33.
[4]) Vgl. S. 17, 6.
[5]) So gewöhnlich in jener Zeit. Ebenso z. B. bei Dante, *Parad.* X, 98 f.
[6]) Vgl. S. 17, 18. S. 19, 11.
[7]) Hauréau, *Notices* V, p. 99.
[8]) S. oben S. 41 Anm. 4.

sulis, welche in unserer Schrift einem Nikolaus von Amiens zugeschrieben ist [1]), als *Clemens papa de articulis fidei* [2]); aber zu diesem Irrtum gab ihm der Widmungsbrief der Schrift an *Clemens papa* Veranlassung. Offenbar giebt er sonst lieber keinen Verfasser an, als einen falschen, wie z. B. bei den anderswo Thomas von Aquin zugeschriebenen Abhandlungen *De perfectione uitae spiritualis* und *De forma absoluendi* [3]). Die unzutreffende [4]) Beilegung der in unserer Schrift sich findenden *Summa dictaminis* an einen Guido [5]) rührt nicht von dem Schreiber des alten Verzeichnisses selber her, sondern von einer zweiten anscheinend etwas jüngern Hand. So ist gar nicht abzusehen, wie der Verfasser dieses Registers zu Siger [6]) von Brabant hätte kommen sollen, wenn ihm dafür nicht ein positiver Anhaltspunkt zu Gebote stand [7]).

Wer ist dieser Siger von Brabant? Mag nun die Schrift von ihm selbst verfaßt sein, oder mag sie eine Gegenschrift gegen ihn darstellen — was wir erst entscheiden können, wenn wir von seiner Person uns ein Bild gemacht haben —, so muß er nach dem, was oben über die Zeit der Schrift, und zwar beider Bestandteile derselben, bemerkt wurde, seiner Wirksamkeit nach jedenfalls dem XIII. Jahrhundert, und zwar der zweiten Hälfte desselben, angehören.

---

[1]) fol. 167r: Ars fidei catholice edita a Nico(lao) Amb(ianensi).

[2]) S. oben S. 41, Anm. 4.

[3]) Hauréau, *Notices* V. p. 87.

[4]) Hauréau, *a. a. O.* S. 103.

[5]) Nicht Guido de Valdebona, wie das moderne, auf dem vorderen Vorsatzblatte eingetragene Verzeichnis schreibt. Der Zusatz *valde bona* im alten Register ist Adjektiv und bezieht sich auf das vorher stehende *Summa dictaminis.*

[6]) *Siger, Seger, Syger, Sigieri, Segher, Sighier, Zegher* sind verschiedene Formen desselben Namens.

[7]) Man könnte etwa vermuten, daß der Titel *Inpossibilia Sigeri de brabancia* zur Zeit, in der jenes Verzeichnis angefertigt wurde, am äußersten oberen oder unteren Rande stand und dann, wie so oft in ähnlichen Fällen, bei einem späteren Neueinbinden durch scharfes Beschneiden verloren ging. Das Manuskript liegt uns nämlich, wie Hauréau, *a. a. O.* S. 81, mit Recht bemerkt, nicht mehr in der Form vor, in der es von Gottfried von Fontaines der Sorbonne vermacht wurde.

In dieser Zeit nun finden wir einen Siger, dessen Namen Dante's unsterbliches Werk vor Vergessenheit bewahrt hat. Im zehnten Gesange des *„Paradiso“* führt uns der Dichter zur Sonne, wo die seligen Gottesgelehrten, die vierte Familie des himmlischen Vaters, wohnen. Mit hellem Glanz und süßen Tönen umschwebt ein Kranz von Lichtern Beatrice und den Dichter. Nachdem er zur Ruhe gelangt ist, erhebt sich aus seiner Mitte eine Stimme — es ist die des hl. Thomas von Aquin — und belehrt den Dichter über die Blumen, welche jenen Lichtkranz bilden: Albert von Köln, Gratian, Petrus Lombardus, Salomon, Dionysius der Areopagite, Orosius, Boethius, Isidor, Beda, Richard von St. Viktor. Dann heißt es von dem letzten:

„Und der[1]), von dem dein Blick zu mir zurückkehrt,
„Ist eines Geistes Leuchte, dem in ernsten
„Gedanken allzuspät das Sterben vorkam.
„Das ew'ge Licht Siger's ist solches, der, einst
„Vorlesung haltend in der Halmenstraße,
„Durch Schlüsse darthat manch mißfäll'ge Wahrheit.“
(Parad. X 133—137).

Bekanntlich ist diese Stelle Veranlassung gewesen, daß man den von Giovanni Villani in seiner Florentiner Chronik[2]) und von Boccaccio in seiner Biographie Dante's[3]) in die Zeit von Dante's

[1]) Questi, onde a me ritorna il tuo riguardo,
È il lume d' uno spirto, che in pensieri
Gravi a morir gli parve venir (*andere Lesart* esser) tardo.
Essa è la luce eterna di Sigieri
Che, leggendo nel vico degli strami,
Sillogizzò invidiosi veri.

Die oben gegebene Übersetzung ist die von Philalethes. — Für *Sigieri* finden sich hier auch die Lesarten *Siggieri* und *Seggieri* (vgl. den Abdruck der vier ältesten Ausgaben von Lord Vernon. London 1858. S. 574, und die kritische Ausgabe von C. Witte. Berlin 1862).

[2]) Villani, *Chron.* IX. c. 136 (Firenze 1823. p. 129): Il detto Dante era de' maggiori governatori della nostra città e di quella parte, bene che fosse guelfo; e però sanza altra colpa colla detta parte bianca fu cacciato e sbandito di Firenze, et andossene allo Studio a Bologna, e poi a Parigi, e in più parti del mondo.

[3]) Boccaccio, *Vita di Dante* (Il Comento di Giovanni Boccaccio sopra la Commedia, preceduto dalla Vita di Dante Allighieri scritta dal medesimo: per cura di Gaetano Milanesi. Vol. I. Firenze 1863. p. 24): Ma poichè vide da ogni parte chiudersi la via alla tornata, e più di dì in dì divenire vana la sua speranza; non solamente Toscana, ma tutta Italia abbandonnata,

Verbannung verlegten angeblichen Aufenthalt des Dichters in Paris vordatieren zu müssen geglaubt hat. Dante soll schon in der Zeit seines Werdeganges Paris aufgesucht und dort zu den Füßen Siger's gesessen haben [1]).

passati i monti che quella dividono dalle province di Gallia, come potè, se n' andò a Parigi; e quivi tutto si diede allo studio della teologia e della filosofia, ritornando ancora in sè delle altre scienze ciò che forse per gli altri impedimenti avuti se n' era partito. Vgl. auch *ebd.* p. 40 und *De genealogia deorum* XV, 6. — Für die historische Brauchbarkeit von Boccaccio's *Vita di Dante* hat bekanntlich Paul Scheffer-Boichorst, *Aus Dantes Verbannung.* Straßburg 1881, S. 163 ff. (s. bes. S. 210) eine gewichtige Lanze eingelegt.

¹) Zuerst meines Wissens behauptet dies A. F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle.* 2. éd. Paris 1845. p. 315 ff. Ozanam giebt hier zugleich eine Biographie Siger's, die sich auf Mitteilungen von Le Clerc stützt: *a. a. O.* S. 320—323. Le Clerc selbst wiederholt in seinem noch näher zu besprechenden Aufsatz über Siger in der *Histoire littéraire de la France* (T. XXI. Paris 1847. p. 96—127) die schon in der Mitteilung an Ozanam vertretenen Ansichten (*a. a. O.* S. 124 ff.), will sogar eventuell einen doppelten Aufenthalt Dante's in Paris annehmen (*a. a. O.* S. 127). Den Genannten folgt Franz Xaver Wegele (*Dante's Leben und Werke.* Jena 1852. S. 84), der allerdings schon in der 2. Auflage vom Jahre 1865 S. 91 die Behauptung ziemlich preisgiebt, wenn er auch noch immer meint, daß die Erwähnung Siger's ihm nicht ohne Beweiskraft zu sein scheine. Ebenso schließen sich an Le Clerc an Fr. Bergmann, *Dante, sa vie et ses œuvres.* 2e éd. Strassbourg 1881. p. 178 und Antonio Lubin, *Vita e opere di Dante Alighieri* (in seiner Ausgabe der *Commedia*, Padova 1881). p. 52 f. — J. A. Scartazzini, *Dante Alighieri, Seine Zeit, sein Leben und seine Werke.* 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1879. S. 382 führt gleichfalls für den angeblichen Pariser Aufenthalt vor allem die rühmende Erwähnung Siger's ins Feld, verlegt denselben aber mit Giovanni Villani und Boccaccio in die Zeit der Verbannung. In den der zweiten Auflage beigefügten Nachträgen (S. 558) will er freilich das, was von ihm über Dante's Aufenthalt in Paris gesagt ist, nur als Hypothese, nicht als sicher feststehende historische Thatsache, gelten lassen. Jedenfalls liege kein Grund vor, die Reise nach Paris, wenn sie sich beweisen lasse, in eine andere Zeit als in die von Villani und Boccaccio angenommene spätere zu verlegen. Im Kommentar (Vol. III. Leipzig 1882. S. 268, zu v. 136) sagt er in bezeichnender Kürze: Credono alcuni che Dante conoscesse a Parigi questo maestro. È lecito dubitarne. Vgl. auch sein *Dante-Handbuch.* Leipzig 1892. S. 122 f. 136 f. (Dante um 1308 als Docent in Paris). Dagegen hält Karl Witte, *Danteforschungen.* Bd. II. Heilbronn 1879. S. 278 die Pariser Reise überhaupt für zweifelhaft, Adolf Bartoli, *Storia della letteratura italiana.* T. V. Firenze 1889. p. 214—218 wenigstens nicht für sicher. Ebenso Adolf Gaspary, *Geschichte der Italienischen Litteratur.* Bd. I. Berlin 1885.

Diesen Zug werden wir freilich aus dem Bilde Siger's streichen müssen. Ist die Reise Dante's nach Paris überhaupt schon sehr zweifelhaft, so ist sie jedenfalls, wenn sie wirklich stattfand, in die spätere Zeit des Dichters zu verlegen, als Siger nicht mehr unter den Lebenden weilte. Auch ohne in Paris sein Schüler gewesen zu sein, konnte Dante von Siger erfahren.

Analysieren wir die Worte des Dichters, so sind es nur einige allgemeine Züge, die wir aus ihnen für das Bild von Siger gewinnen können. Er lehrt zu Paris in der *rue du fouarre.* Dort hatten die Artisten ihren Platz [1]). Siger gehörte also, wie wir sogleich noch weiter werden bestätigt sehen, der Artistenfakultät an. Darauf weist es auch hin, wenn Dante ihn „Syllogismen" vortragen läßt *(sillogizzò).* Auf Streitigkeiten, die an seine Lehrthätigkeit sich knüpften, deuten die „mißliebigen Wahrheiten" *(invidiosi veri),* von denen der Dichter redet; wohl eher (eben wegen der *individiosi veri*) auf einen trüben Lebensabend, als auf eine ascetische Sehnsucht nach dem Himmel, das Wort, daß es ihm „spät zu kommen schien, zu sterben". Welcher

---

S. 285. Wenn diese Reise aber je wirklich stattgefunden habe, meint Gaspary, so sei sie zwischen 1307 und 1310 anzusetzen. Noch später — zwischen 1316 und 1319 — datiert Cipolla diese Reise, die er als geschichtliche Thatsache mit neuen und jedenfalls beachtenswerten Gründen darzuthun sich bemüht: *Giornale storico della letteratura italiana.* Vol. VIII. Torino 1886. p. 54—67. An die Zeit zwischen 1308 bis 1314 denkt F. X. Kraus, *Dante.* Berlin 1897. S. 68. Dann hat sie für uns indes keine weitere Bedeutung. In dieser Zeit lebte Siger nicht mehr (s. u. S. 54). — Sollte der Siger Dante's wirklich identisch sein mit dem *mastro Sighier,* der nach Durante's Bearbeitung des *Roman de la Rose* in italienischen Sonetten am römischen Hofe zu Orvieto einen traurigen Ausgang nahm, so würde dadurch, wie schon Castets in seiner Ausgabe (S. 152), Gaston Paris in der *Revue critique d'histoire et de littérature.* T. XI. Paris 1881. p. 400, Ad. Bartoli, *a. a. O.* S. 217 f. hervorheben, dem aus der Bekanntschaft mit Siger entnommenen Argumente für eine Reise Dante's nach Paris die Beweiskraft genommen. Er könnte dann sehr wohl durch den Aufenthalt Siger's in Orvieto nähere Kunde von ihm erhalten haben.

[1]) Die *rue du fouarre* wurde zwischen 1202 und 1225 im *clos Mauvoisin,* einem Teil der *Seigneurie de Garlande,* gebaut und war der Sitz der Artisten. Vgl. Jaillot, *Recherches critiques sur la ville de Paris.* XVII. Quartier St. Benoît. Paris 1774. p. 62—65. H. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400.* Bd. I. Berlin 1885. S. 667.

Art jene Lehrstreitigkeiten waren, ob rein philosophischer, oder theologischer, oder auch kirchenpolitischer Natur, erfahren wir so wenig, als was es war, was den Siger den Tod herbeisehnen ließ. Dieser Tod aber ist vor 1300 erfolgt. In das Jahr 1300 versetzt bekanntlich Dante seine Reise zum Paradiese, und dementsprechend führt er uns darin, so weit wir kontrollieren können, auch nur solche Personen vor, die vor 1300 gestorben sind.

Vergeblich ist unsere Hoffnung, etwas Näheres aus den alten Dante-Kommentatoren zu erfahren. Die Nachrichten, welche sie uns geben, sind ziemlich bedeutungslos. Abgesehen davon, daß es sich bei Dante um Siger von Brabant handelt [1], bringen sie, wie schon Dante's Sohn Petrus [2], an Glaubwürdigem nichts, was nicht aus den Worten des Dichters selbst herausgezogen werden konnte [3]. Was sie sonst hinzufügen, ge-

---

[1]) Nur ein thörichter Einfall ist es, wenn bei Henry Francis Cary, *The Vision, or Hell, Purgatory, and Paradise of Dante Alighieri.* Vol. III. London 1831, für Sigieri Sigebert erscheint, „a monk of the abbey of Gemblours, who was in high repute at the end of the eleventh, and beginning of the twelfth century" (S. 212). Ebenso unmöglich ist es, mit Nicolò Tomaséo (*Comedia di Dante.* T. III. Milano 1866. col. 195 f.) an den Abt Suger von St. Denis (1081—1151) zu denken. Im XII. Jahrhundert gab es noch keine *rue du fouarre* (vgl. S. 53 Anm. 1), in der doch der Sigieri Dante's gelesen.

[2]) Petri Allegherii *super Dantis ipsius genitoris comoediam commentarium,* ed. Vernon, cur. Nannucci. Florentiae 1845. p. 623: Item Sigerium, qui magnus philosophus fuit et theologus, natione de Brabantia, et qui legit diu in via straminum Parisiis, ubi philosophia legitur.

[3]) So deuten Jacopo della Lana (um 1325) und der sogenannte *Ottimo* des Alessandro Torri, ebenso Buti (der *Anonimo Fiorentino* Fanfani's, den Scartazzini in seinem Kommentar III. p. 268 noch anführt, kommt nach dem, was C. Hegel, *Über den historischen Werth der älteren Dante-Commentare.* Leipzig 1878. S. 48 und Scartazzini selbst IV. p. 533 bemerken, natürlich nicht inbetracht) die *invidiosi veri* auf Vorlesungen über die *sophistici elenchi* des Aristoteles; aber im Gegensatz zu Cipolla, *a. a. O.* S. 132, kann ich darin keine historische Tradition sehen, sondern nur eine naheliegende Kombination. Man vergleiche mit Petrus Allighieri's bündiger Kürze etwa Lana's (Text nach der Folio-Ausgabe von L. Scarabelli zu Ehren der Stadt Bologna. Milano [1865]. p. 378) Bericht über Siger: „Questo fue maestro Sigieri, il quale compose e lesse loica in Parigi, e tenne la cattedra più anni nel vico cioè nella vicinanza delli Strami, che è uno luogo in Parigi, ove si legge loica, e vendesi li strami da cavalli, e perciò è appellata quella contrada Vico straminum. *Invidiosi veri,* cioè che leggeva li *Elenchi* (natürlich die des Aristoteles;

hört offenbar der Legende an. Es ist die Erzählung von der nächtlichen Erscheinung eines wegen seiner sophistischen Philosophie zur Hölle Verdammten, durch welche Siger bewogen sein soll, die Philosophie zu verlassen und sich dem Studium der Theologie zuzuwenden, eine Erzählung, die, wie es scheint, bereits Benvenuto von Imola gekannt hat [1]) und die dann in mannigfachen Variationen wiederkehrt [2]).

Lubin's haltlose Vermutung, daß die *Impossibilia Sigeri* gemeint seien, bedarf keiner Widerlegung), nelli quali si sillogizza sillogismi apparenti e non veri; e però sono sillogismi che hanno invidia al vero." Jeder, der den mittelalterlichen Betrieb der Logik und das mittelalterliche Paris kannte, vermochte solche Erläuterungen zu Dante's Worten zu geben, auch wenn er von der Persönlichkeit Siger's gar nichts wußte. Dazu beweist der Schluß der Stelle ganz deutlich, daß der Verfasser die Deutung des *invidiosi* aus eigener Vermutung gegeben; denn nur, wer von Siger keine weitere Kenntnis besaß, brauchte zu einer solchen gezwungenen Erklärung zu greifen, die das *invidiosi* im aktiven Sinne nehmen muß.

[1]) Ich setze die ganze, über Siger handelnde Stelle aus Benvenuto's Kommentar, in dessen Druckausgabe die Erzählung jener Legende leider bald mit einem *etc.* abgebrochen wird, hierher: *Questi.* Hic ultimo Thomas describit duodecimum et ultimum spiritum. Ad quod sciendum quod iste ultimus spiritus fuit quidam doctor modernus Parisiensis, qui diu legit Parisius in logicalibus, cui quidam discipulus praemortuus apparuit coopertus sophismatibus etc. Dicit ergo: *Questi, onde il tuo riguardo ritorna a me,* quia inspecto ipso ultimo spiritu coronae reducis uisum ad me, *è il lume d'uno spirto, che in pensier gli parve esser tardo a morir;* ubi enim mors naturaliter uidetur festina omnibus, isti uisa est tarda. Et subdit describens eum a nomine et a doctrina, *essa è la luce eterna di Sigieri, che leggendo,* scilicet in cathedra publice, *nel vico degli strami* id est Parisius in contrata ubi leguntur omnes scientiae et artes, quae appellatur uicus straminum, quia ibi uenduntur etiam stramina, sicut foenum, palea etc., *sillogizzò* id est disputauit, *invidiosi veri* id est felices ueritas relinquens fallacias logicales; inuidiosus enim est ille cui inuidetur propter suam felicitatem, et sic capitur in bona parte; inuidus uero est ille qui inuidet alteri, et sic capitur in mala parte (Benvenuti de Rambaldis de Imola *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam* nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curante Jacobo Philippo Lacaita. T. V. Florentiae 1887. p. 47).

[2]) Beispielsweise sei der Kommentar des Stefano Talice da Ricaldone angeführt, mit dem Text der *Divina Commedia* herausgegeben von V. Promis und C. Negroni. Bd. III. Turin 1888. S. 138 f.: Iste ultimus fuit Sigerius, Doctor Parisiensis. Iste inter ceteras scientias fuit maxime logicus. Sophisticus quidam apparuit sibi post mortem, totus territus; et ma-

Indem ich den weiteren Nachrichten nachgehe, welche über das Leben Siger's bekannt geworden sind, will ich mich möglichst an die Reihenfolge halten, in der sie in der Litteratur hervorgetreten sind. Das Interesse für den belgischen Gelehrten erwachte erst allmählich, die Nachrichten über ihn kamen nur vereinzelt zu Tage, und so entstanden mancherlei Fragen, die wir dann am besten verstehen und vielleicht auch beantworten werden, wenn wir das allmähliche Hervortreten derselben verfolgen. Ich werde dabei zunächst in der Hauptsache referierend vorgehen, um dann, wenn die Fragepunkte klarer sich herausgestellt haben, selbst Stellung zu nehmen. Die Zerstreutheit des Materials, das zudem zum Teil nur schwer zu beschaffen ist, wird, wie ich hoffe, mein Bestreben, die Akten vollständig vorzulegen, auch bei demjenigen rechtfertigen, dem an sich eine Skizzierung des gegenwärtigen Standes der Frage ausreichend erscheinen möchte.

---

nifestauit se, dicens: ego sum talis. Et ostendit qualiter flabat, quia erat oneratus breuibus; et illa erant sophistica quibus utebatur in uita. Et ostendit sibi quam poenam dabant sibi; quia cepit manum eius, et posuit ad unum foramen unius breuis; et exiuit sudor qui uisus est perforare non solum manum, sed cor ipsius corporis. Tunc iste disposuit se ad non amplius studendum in sophisticalibus, sed in sacra theologia. — Eine andere, seiner Meinung nach aus Benvenuto von Imola geflossene Version bei dem Orvietaner Kommentator teilt Le Clerc, *Hist. litt. de la France.* XXV. p. 113 f. mit. Wenn es bei Pseudo-Boccaccio (*Chiose sopra Dante,* testo inedito [ed. Vernon]. Firenze 1846. p. 567) von Siger heißt: et era infedele, so liegt auch dem sicher diese Legende zu Grunde.

Über den Ursprung jener Siger-Legende hat E. Renan in der *Histoire litt. de la France.* T. XXV. Paris 1869. p. 651 f. eine interessante Vermutung aufgestellt. Er denkt an eine Namensverwechselung. Das *Colmarer Chronicon* (MG. SS. XVII, 253) erzählt unter der Rubrik *De uisione uagabundi Sezer* von einem Verkehr Sezer's mit den Verstorbenen. Dieser Sezer (Secer, Seczer), den Mor. Haupt (*Zeitschrift für deutsches Alterthum.* Bd. VI. Leipzig 1848. S. 399) mit dem Minnesinger Dietmar dem Setzer (Von der Hagen, *Minnesinger* II. S. 174. IV. S. 186 ff. Über ihn auch Roethe, Art. *Setzer* in der *Allg. deutschen Biographie.* Bd. 34. Leipzig 1892. S. 48 f.) identificiert, dürfte vielleicht in jenem Siger oder Seger wiederzufinden sein. Freilich ist der Inhalt dessen, was die Verstorbenen hier und dort berichten, nicht dasselbe — im Chronicon Colmariense handelt es sich um Voraussagungen des Zukünftigen — so daß der allerdings auffallenden Ähnlichkeit des Namens doch sachlich nur eine äußere Analogie entspricht.

Wenn ich dabei aus den Quellen und der Litteratur alles sammle, was mit unserm Siger von Brabant in Beziehung gebracht werden kann, mag diese Zugehörigkeit auch von einem oder dem andern bestritten werden, so bedarf es dafür wohl keiner besonderen Rechtfertigung. Nur durch die Vorlage des gesamten Materiales kann für die Frage, was davon dem Siger der *Impossibilia Sigeri de Brabantia* angehört, eine ausreichende Grundlage geschaffen werden.

Als Mitglied der Artistenfakultät zu Paris und bald als angesehenen Parteiführer in einer der Verwaltungsstreitigkeiten, welche in jener Zeit an der Pariser Universität nicht selten mit großer Erbitterung ausgefochten wurden, lernen wir einen Siger, in dem man meistens unsern Siger von Brabant wiederfinden zu müssen geglaubt hat [1], aus zwei Urkunden kennen, die im Jahre 1666 durch Du Boulay veröffentlicht wurden [2] und jetzt in Denifle's monumentalem Urkundenwerk zur Geschichte der Pariser Universität verbessert vorliegen [3].

Beide sind Entscheidungen des Kardinallegaten Simon von Brie, Kardinals von St. Caecilia [4], des späteren Papstes Martin IV. (Papst 1281—1285). Die erste vom Jahre 1266 August 27 fällt das Urteil in Streitigkeiten, die zwischen den lesenden Magistern der Artistenfakultät ausgebrochen waren, und bei denen sich teils die drei Nationen der Pikarden, Normannen und Engländer einerseits, und die Gallikanische Nation andererseits, teils nur die beiden Nationen der Pikarden und

---

[1]) So zuletzt Denifle in den Anmerkungen zu jenen Urkunden. Widerspruch legte allein Cipolla in dem später zu besprechenden Aufsatz ein.

[2]) Du Boulay, *Historia universitatis Parisiensis*. T. III. Paris 1666. p. 375—381. 411—418. Die Regeste bei C. Jourdain, *Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam universitatis Parisiensis*. Paris 1862. n. CCIX (p. 30) und n. CCXXXIX (p 36) enthalten die Nachrichten über Siger nicht.

[3]) *Chartularium universitatis Parisiensis*, collegit H. Denifle. auxiliante Aem. Chatelain. T. I. Paris 1889. p. 521—530. — Des bessern Textes und der leichteren Zugänglichkeit wegen citiere ich im Folgenden die Urkunden nach diesem Chartular, nicht nach Du Bulay.

[4]) Er war Kardinal von 1262 Dec. bis 1281 Febr. 21: Franc. Christofori, *Storia dei Cardinali di Santa Romana Chiesa*. Roma 1888. p. 67.

der Galliker gegenüberstanden. Zugleich sucht der Kardinallegat durch verständige allgemeine Anordnungen der Wiederkehr solcher Streitigkeiten zwischen den Nationen vorzubeugen. Bei jenen Streitigkeiten zwischen den beiden Nationen der Pikarden und der Galliker nun finden wir einen Magister Siger aus der Pikardischen Nation lebhaft beteiligt. Er heißt dort einmal *magister Sygerus de natione Picardorum*[1]), ein anderesmal einfach *magister Sigerus*[2]), an einer dritten Stelle steht *magistri Sygerus et Symon de Brabantia*[3]). Nicht gerade unmöglich ist es, daß an letzterem Orte die Heimatsbezeichnung *de Brabantia* nur zu dem an zweiter Stelle genannten *Simon* gehören soll; aber wahrscheinlicher ist es doch, daß die nachgesetzte Heimatsbezeichnung *de Brabantia* ebenso auf beide zusammenzufassenden Namen sich beziehen soll, wie die vorgestellte Standesbezeichnung *magistri*, bei welcher der zusammenfassende Plural sogleich auf den an zweiten Stelle genannten hinweist[4]). Jedenfalls aber lag Brabant, speziell Lüttich, im Bereich der natio Picardorum[5]), so daß Brabant als Heimat für den magister Sigerus wenigstens nicht ausgeschlossen ist. Freilich würde, wie schon hier bemerkt sein möge, auch das vlämische Courtrai zum Gebiet der natio Picardorum gehören.

Die Streitigkeiten, um die es sich dort handelt, sind freilich nicht eben erbaulicher Art. Zwei Magister der Pikardischen Nation waren von den Prokuratoren der Gallikanischen angeklagt, daß sie einen Kanoniker Wilhelm (Guillermus) von Toul gefangen genommen hätten, und der Magister Siger wurde beschuldigt, daß er gleichfalls wegen dieser Freiheitsberaubung verdächtig sei[6]). Noch bedenklicher war der zweite Klagepunkt. Einige von der Pikardischen Nation, unter denen die Magister Siger und Simon von Brabant die Haupträdelsführer gewesen sein sollten, hätten einige Magister der Gallikanischen Nation,

---

[1]) *Chartul.* I. p. 450.

[2]) *Ebd.* p. 456.

[3]) *Ebd.* p. 451.

[4]) In der betreffenden Urkunde ist sonst keine Person ohne irgend eine nähere Bezeichnung gelassen.

[5]) Man vgl. z. B. den umfänglichen Rotulus der Artistenfakultät von 1362, *Chartul.* III. p. 82 ff.

[6]) *Chartul.* I. p. 450.

als diese bei einer unter Teilnahme der Magister der ganzen Universität in der Dominikanerkirche für den verstorbenen Magister Wilhelm von Auxerre abgehaltenen Totenfeier auch, wie die übrigen, lesen und singen wollten, daran zu hindern gesucht, hätten ihnen die Bücher aus den Händen gerissen und hätten sogar an einige derselben, trotzdem sie Kleriker gewesen, freventlich Hand angelegt [1]). — Vielleicht wird man daraus, daß hier nur einige von den Verletzten als Kleriker bezeichnet werden — was dann eine besondere kanonische Strafe nach sich zog —, den Schluß ziehen dürfen, daß die Mehrzahl der an der Rauferei Beteiligten, speciell auch die angeblichen Rädelsführer Siger und Simon, noch nicht dem klerikalen Stande angehörten. Andernfalls wäre dies auch wohl bei jenen tadelnd vermerkt worden.

Hinsichtlich des Siger scheinen die Prokuratoren der Gallikanischen Nation indessen mehr behauptet zu haben, als wahr oder wenigstens als beweisbar war. In der Entscheidung des Kardinallegaten wird der Nation der Pikarden aufgetragen, den Siger zu veranlassen, daß er sich von der Beschuldigung, an der Gefangennahme des Magister Wilhelm teilgenommen zu haben, durch einen Eid mit zwei Eideshelfern („tertia manu") reinige, oder ihn mit seinen Genossen aus der Nation auszustoßen und nicht eher wieder aufzunehmen, in welcher Fakultät er auch studieren möge, als bis er für sein Sakrileg die Buße geleistet und von der Exkommunikation losgesprochen sei [2]). Die bei der Leichenfeier vorgekommenen Unordnungen betreffend, wird die Pikardische Nation als solche freigesprochen, da in dieser Sache nichts ausreichend bewiesen sei. Doch wird es den Einzelnen aus der Gallikanischen Nation freigelassen, ihre persönlichen Ansprüche gegen Einzelne im Klagewege geltend zu machen [3]).

---

[1]) *Ebd.* p. 451.

[2]) *Ebd.* S. 456: Det (sc. natio Picardorum) similiter opem et operam bona fide quod supradictus magister Sigerus super captione ipsius magistri Guillermi tertia manu se purget, alioquin ipsos a consortio suae nationis excludat, non prius resumendos ad illud in quacunque studuerint facultate, quam emendam praestiterint sic iniunctam, et dicti sacrilegi ab excommunicationis sententia quam propter sacrilegium sic commissum incurrisse noscunter se rite docuerint absolutos.

[3]) *Ebd.* S. 456 f.

Läßt der jugendliche Charakter dieser wirklichen oder angeblichen Ausschreitungen es als wahrscheinlich erscheinen, daß Siger im Jahre 1266 noch zu den jüngeren Magistern zählte, so tritt er uns einige Jahre später in ernsthaften Streitigken als angesehene Persönlichkeit entgegen. Um das Jahr 1272 war es in der Artistenfakultät zu argen Mißhelligkeiten gekommen, welche die ganze Fakultät entzweiten und mit ihren Folgen sie mehrere Jahre lang nicht zur Ruhe gelangen lassen wollten. Die Majorität der drei Nationen der Galliker, Pikarden und Engländer[1]) sowie ein kleiner Teil der Normannen hatte zum Rektor, dessen Wahl damals vier mal im Jahre stattfinden sollte[2]), den Magister Alberic von Rheims erwählt. Seiner Einführung hatte sich die Majorität der Normannischen Nation nebst drei Magistern aus den drei erstgenannten Nationen, welche gegen die Persönlichkeit Alberic's Anklage erhoben, widersetzt. Die Anhänger Alberic's sahen darin einen Zwist der Nationen, den, außer aus wirklich schwer wiegenden Gründen, zu erheben, der Kardinallegat Simon schon in der soeben besprochenen Entscheidung vom Jahre 1266 untersagt, und zu dessen Verhütung er damals Bestimmungen getroffen und Strafandrohungen ausgesprochen hatte[3]). Unter Berufung auf diese Festsetzungen brachten sie daher den Streit vor ein Schiedsrichter-Kolleg von drei Magistern der theologischen Fakultät und vier Dekretisten[4]). Aber dadurch war die Sache nur noch schlimmer geworden. Nach Ablauf von Alberic's Rektoratsperiode hatte eine zwiespältige Rektorwahl stattgefunden; die Prokuratoren der Nationen und selbst die Bedelle waren doppelt gewählt, die akademischen Grade von beiden Parteien erteilt. Der Führer der

---

[1]) zu der auch die Deutschen, Holländer, Schweden, Norweger, Dänen, Polen, Ungarn u. s. w. gehörten. Vgl. z. B. Denifle-Chatelain, *Auctuarium Chartularii universitatis Parisiensis.* T. I. Paris 1894. p. XVI ff.

[2]) Nach dem Dekret des Kardinallegaten Simon in dem oben besprochenen Entscheid von 1266 August 27 (*Chartul.* I. p. 455 unten).

[3]) *Chart.* I. p. 454. 455. — Wegen der Stellung des Rektors in dieser Zeit vgl. Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters.* Bd. I. Berlin 1885. S. 120.

[4]) *Chart.* I. p. 522.

Partei der Normannen war Siger. Daß derselbe zur Nation der Normannen gehörte, folgt daraus natürlich nicht, da ja auf der Seite der Normannen, wie oben bemerkt, auch einzelne Magister der drei anderen Nationen standen. — Während die eine Partei in der Entscheidung des Kardinallegaten als *pars Alberici* bezeichnet wird, heißt die andere *pars Sigeri* [1]).

Der Kardinallegat Simon de Brie, vor den die Anhänger Alberic's sowie die Siger's ihre gegenseitigen Beschwerden und Anträge auf Nichtigkeitserklärung und Bestrafung gebracht hatten, konnte in seiner Entscheidung von 1275 Mai 7 [2]) keiner der klägerischen Parteien Recht geben. Um den Streit zu beenden, erklärte er die von beiden Parteien vollzogenen Akte in der Hauptsache für gültig [3]), bewog die zeitigen Rektoren, Prokuratoren und Bedelle beider Parteien zur Abdankung [4]), ernannte einen neuen Rektor und neue Prokuratoren der Nationen und traf auch wegen der Bedelle Vorsorge [5]). Diejenigen, welche sich gegen die früheren Verfügungen (von 1266) vergangen, und besonders die Anstifter der Zwistigkeiten, sollen strenge Bestrafung erfahren [6]). Daß unter diesen Anstiftern Siger mitge-

[1]) *Chartul.* I. 523: Procurator uero partis aduersae, que pars Sigerii (!) communiter nominatur. p. 527: ex parte quae Sigeri (!) dicitur. p. 528: per partem . . . Sigeri.

[2]) Wegen der Datierung am Schlusse vgl. Denifle im *Chartul.* I. p. 530 n. 14.

[3]) *Chartul.* I. p. 527. 528.

[4]) *Chartul.* I. p. 526.

[5]) *Chartul.* I. p. 530.

[6]) *Chartul.* I. p. 529: Illorum etiam qui contra ordinationem nostram notabiliter excesserunt eorumque quos tanquam diaboli satellites et ministros in seminatione ac continuatione dissensionis praedictae fuisse inuenerimus principales, condemnationem ac impositionem poenarum, prout delicti qualitas et culpae modus exegerint, propter exempli perniciem nostro arbitrio, ordinationi, dispositioni ac beneplacito retinemus, ut mucrone iustitiae in sollertia peruersorum taliter feriatur quod poena docente cognoscant, quam graue, quam periculosum, quam praesumptuosum quamque actori pacis odiosum existat in agro Parisiensis studii uirus discordiae seminare, et ultionis condignae gladius uidentibus transeat in exemplum et aures audientium tinnire faciat prae timore. — Natürlich ist trotz des *ultionis condignae gladius*, von dem denen, die es hören, vor Furcht die Ohren klingen sollen, nicht an die Todesstrafe, sondern an bloße Kirchenstrafen zu denken, wie der Legat sie verhängen konn-

meint sei, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber immerhin nicht unwahrscheinlich.

Hier dürfte der Ort sein, einer andern, auch von Du Boulay [1]) gekannten Nachricht zu gedenken, welche uns Siger verwickelt in den heftigsten Kampf zeigt, der um die Mitte des XIII. Jahrhunderts die Pariser Universität bewegte. Aus dem Streite, der seit 1252 zwischen dem Säkularklerus und den Mendikantenorden um die volle Lehrfreiheit auch der letzteren an der Universität und um ihre Zulassung zu den akademischen Graden wogte, ist bekannt die heftige Streitschrift des Führers der ersteren Partei, des Wilhelm von Saint-Amour — so benannt nach seiner Heimatsstadt im Département Jura —, die den Titel führt: *De periculis nouissimorum temporum* [2]) und die im Jahre 1255 geschrieben wurde [3]). Auf sie antwortete be-

te. Hatte er doch in den Verordnungen (von 1266 August 27), auf die er hier Bezug nimmt, als schwerste Strafe die Exkommunikation angedroht: *Chartul.* I. p. 455. Wir werden noch auf die Sache zurückkommen.

[1]) Du Boulay, *Hist. uniuers. Paris.* III 382.

[2]) Gedruckt in Magistri Guillielmi de Sancto Amore . . . *Opera omnia quae reperiri potuerunt.* Constantiae. Ad Insigne Bonae Fidei Apud Alithophilos. 1632 (in Wahrheit Paris, bei Valérien de Flavigny). Ich konnte das sehr seltene Werk in dem Exemplar der Königlichen Bibliothek zu Berlin benutzen Zwei Sermonen Wilhelm's (*Opera* p. 7 ff. 491 ff.) bei Edward Brown, Appendix ad Fasciculum Rerum Expetendarum et Fugiendarum ab Orthuino Gratio editum Coloniae AD. MDXXXV. Londini 1690. p. 43—54. — Petit-Radel, *Guillaume de Saint Amour,* in: *Hist. litt. de la France.* XIX. Paris 1838. p. 197—215. Über den ganzen Streit sind die Akten am vollständigsten bei Denifle, *Chartul. uniuers. Paris.* T. I., wozu die Herausgeber der Werke des hl. *Bonaventura,* die Herren P. Ignatius Jeiler und Hyacinth Deimel, T. V. Quaracchi 1891. p. VI ff. wertvolle Ergänzungen bieten. Wie diese Schrift und damit der Streit in die weitesten Kreise hinausgetragen wurde, beweist nicht nur die Thatsache, daß von der Schrift *De periculis nouissimorum temporum* eine französische Übersetzung angefertigt wurde, sondern noch deutlicher die starke Benutzung der Schrift in der Fortsetzung des *Roman de la Rose* des Guillaume de Lorris durch Jehan de Meung (Ernest Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose.* Paris 1890. p. 153—160), welche uns später noch beschäftigen wird.

[3]) Nach Petit-Radel, *Hist. litt.* XIX. p. 202, erschien die Schrift 1256. Dagegen weist Denifle, *Chartul.* I. p. 296 n. 6 nach, daß wenigstens ihre Abfassung schon in das Jahr 1255 fällt.

kanntlich Thomas von Aquin in seiner Schrift *Contra impugnantes dei cultum* [1]). Bei Abfassung jener Schrift, welche den Kampf weit über die Grenzen einer bloßen Organisationsfrage für die Universität Paris hinaustrug und ihn zu einem Streite gegen die Berechtigung der Bettelorden überhaupt und gegen das von ihnen aufgestellte Ideal evangelischer Vollkommenheit erweiterte, hatten, wie Wilhelm von St. Amour uns selbst erzählt, ihn andere Magister und Scholaren der Theologie, sowie auch Magister im kanonischen Recht durch Sammlung verwendbaren Materiales unterstützt [2]). Daß unter diesen auch Siger sich befunden, wird durch eine Notiz des Biographen des hl. Thomas von Aquin, des Guilelmus de Tocco (Thoco), welcher noch Schüler des Aquinaten gewesen war und diesen persönlich gekannt hatte, uns nahegelegt. Nach Tocco nämlich schrieb Thomas eine Widerlegung [3]) gegen Wilhelm von Saint-Amour, Seger und andere ihrer Anhänger [4]). Wenn die Her-

---

[1]) *Opusc.* XIX (die Reihenfolge der drei Opuscula XVII. XVIII. XIX ist falsch). — Wegen der übrigen Streitschriften in diesem Kampfe vgl. Victor Le Clerc, *Guillaume de Saint Amour et Gérard d'Abbeville*, in: *Histoire litt. de la Fr.* XXI. Paris 1847. p. 468—499. Denifle, *Chartul.* I. p. 415 n. 2. p 497 n. 1. S. Bonaventurae *Opera.* T. V. Quaracchi 1891. p. VII.

[2]) Guilelm. de Sancto Amore, *Responsiones ad obiecta* (*Opera* p. 109): De libello autem, qui dicitur reprobatus esse a domino Papa et cuius editio mihi imponitur, dico quod cum praelati Franciae, sollicitati ut cauerent ecclesiae Gallicanae sibi commissae a periculis nouissimorum temporum . . ., requisiuissent magistros Parisienses ut autoritates diuinae et canonicae scripturae de hac materia loquentes colligerent et in scriptis traderent, quia non poterant uacare inspectioni librorum, ego una cum aliis magistris et scholaribus theologiae (als magister in artibus konnte Siger zu den scholares theologiae gehören) et magistris decretorum collegi autoritates praedictas per multas collectiones, quas ego et alii praedicti in unum uolumen sub certis rubricis redegimus.

[3]) Wie die ganze Stelle zeigt, ist hier die Schrift *Contra impugnantes dei cultum* gemeint. Über die gegen Gerhard von Abbeville gerichtete zweite (Opusc. XVIII.): *De perfectione uitae spiritualis* und die dritte (opusc. XVII.): *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* vgl. Le Clerc, *Hist. litt.* XXI. p. 491 ff. 496 f.

[4]) Guilelmus de Thoco, *Vita S. Thomae Aquinatis* cap. 4 n. 20 (*Acta Sanctorum.* Mart. I. Antuerpiae 1668 p. 666): Post hunc errorem (den der Averroisten) praedictus Doctor Parisiis destruxit alium de nouo exortum, qui error non fuit ab infideli commentatione exortus, sed a fidelibus, in hoc

ausgeber der Römischen Edition der Werke des Aquinaten (von 1570) dieses ohne nähere Quellenangabe wiederholen[1]), so haben sie als Gewährsmann anscheinend keinen andern als Tocco gehabt.

Daß Siger von den kirchlichen Censuren getroffen sei, die Alexander IV. gegen Wilhelm von St. Amour richtete, der mit mehreren Gefährten aus Frankreich verbannt wurde[2]) und fern von Paris in seinem Geburtsort, dem burgundischen Saint-Amour starb[3]), erfahren wir nicht. Wohl aber berichtet uns der eine der Verfasser der *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Échard, von einem späteren gegen Siger von Brabant schwebenden Verfahren. Aus einem früher im Dominikanerkloster zu Rouen, später in St. Honoré zu Paris befindlichen Manuskript hatte Échard die Notiz entnommen, daß der Generalinquisitor für Frankreich, Simon Duval *(Simon de Valle)*[4]) in einer zu St.

---

non fidelibus, Guilelmo de Sancto Amore, Segero et aliis eorum sequacibus adinuentus.

[1]) In der Vorbemerkung zu *Opusc.* XIX (auch in die späteren Ausgaben, z. B. die von Antwerpen 1612, herübergenommen): Tempore sancti Ludouici Francorum regis Wielmus de Sancto Amore Sigeriusque magistri Parisienses multique sequaces in hunc inciderunt errorem, ut religiosorum mendicantium statum damnatum assererent; librumque sacrilegum multis sacrae paginae sanctorumque autoritatibus, licet male intellectis et peruerse expositis, refertum Clementi IV. Summo Pontifici obtulerunt. — Auch was hier über den Inhalt der Schrift Wilhelm's und deren Sendung an Clemens IV. gesagt wird, ist offenbar Tocco entnommen.

[2]) 1256 Juni 27 fordert Alexander IV. von Anagni aus Ludwig IX. von Frankreich auf, er solle Wilhelm von Saint-Amour nebst drei anderen namentlich genannten Gefährten, falls sie dem Befehle des Papstes nicht nachkämen, aus Frankreich verbannen, event. den Wilhelm von St. Amour mit noch einem Genossen einkerkern lassen (*Chart.* I. p. 324 ff.). 1257 August 9 teilt er Wilhelm von St. Amour die Strafsentenz mit, die ihn aus Frankreich verbannt und ihm die akademische Doktion sowie das Predigen untersagt (*Chart.* I. p. 362). Den König von Frankreich ersucht er zwei Tage später, den Wilhelm am Betreten Frankreichs zu hindern (*Chart.* I. 363).

[3]) Denifle, *Chart.* I. p. 498 Note 1 zu n° 439.

[4]) Er wurde um 1226 geboren und predigte 1281 und 1282 in Paris: Quetif et Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum recensiti.* T. I. Paris 1719. p. 394.

Quentin in Vermandois gefällten Sentenz aus dem Jahre 1278 den Dominikaner- und Minoritenbrüdern auftrug, die Kanoniker von St. Martin in Lüttich, Siger von Brabant und Berner von Nivelles[1]), welche des Verbrechens der Häresie höchst verdächtig seien und die in Frankreich dieses Verbrechen begangen haben sollten, in Form Rechtens vorlade, damit dieselben in Person vor seinem Richterstuhle zu St. Quentin in Vermandois erschienen[2]).

Worauf diese Lehrstreitigkeiten sich bezogen, erfahren wir aus diesem Bericht ebenso wenig, als wir es aus Dante's Worten ersehen konnten. Wohl aber bietet er uns das weitere Neue, daß Siger ein Kanonikat in Lüttich bekleidete und wenigstens damals Frankreich bereits verlassen hatte. Ob er das

---

[1]) Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*. II. Paris 1874. p. 144 f. Ferd. Castets, *Il fiore par Durante*. Montpellier 1881. p. 151, und Andere schreiben Bernier *de Nivelle*. Aber die alte, um ein 647 von Ida, der Gemahlin Pipin's von Landen gestiftetes Nonnenkloster erwachsene, 28 Kilometer südlich von Brüssel in der Provinz Brabant gelegene Hauptstadt des gleichnamigen Arrondissements und Cantons, vlämisch *Nyvel*, heißt *Nivelles*. Vgl. Vivien de Saint-Martin, *Nouveau dictionnaire de Géographie universelle*. T. IV. Paris 1890. p. 168.

[2]) *Scriptores ord. Praed.* I. p. 395 (in dem Artikel über *Simon de Valle*, welcher von dem zweiten der Herausgeber, Échard, herrührt): Inquisitorem in regno Franciae generalem aduersus haereticos egit etiam noster Simon de Valle, et in codice saec. XIII. fol. memb. olim domus nostrae Rothomagensis, nunc uero ex permutatione pro aliis libris domus Parisiensis ad S. Honorati, sex sunt sententiae eius nomine latae annis MCCLXXXVII et MCCLXXVIII Cadomi, Aureliae, Ebroicis et Quintinifani in Veromanduis. In hac ultima FF. Praedicatoribus et Minoribus committit, *ut Suggerum de Brabantia et Bernerum de Nivella S. Martini Leodiensis canonicos de crimine haeresis probabiliter et uehementer suspectos, et qui in regno Franciae dicebantur tale crimen incurrisse, iuridice citent ad comparandum personaliter coram suo tribunali apud S. Quintinum in Veromanduis.* Sigerus de Brabantia et Bernerus de Niuella erant S. T. magistri et socii Sorbonici ea aetate scriptis iam clari, qui in suspitionem erroris uenerant, quam tamen purgarint, cum in communione Ecclesiae obierint, multosque codices Sorbonae legarint, inter alios Sigerus primam partem Summae S. Thomae, primam Secundae, Quodlibeta, et Quaestiones disputatas de potentia Dei, Bernerus primam secundae et secundam secundae, codices certe summi pretii.

Kanonikat erst damals erhalten hatte[1]), oder ob er es schon bekleidete, als er noch in Paris verweilte, wie wir Gottfried von Fontaines zu derselben Zeit, in der er als magister regens zu Paris thätig war, gleichzeitig im Besitze eines solchen Kanonikates in Lüttich finden[2]), ist nicht zu entscheiden. Auffallend aber erscheint es, wenn der Inquisitor hier so sehr betont, daß Siger sich während seiner Thätigkeit in Frankreich der Häresie verdächtig gemacht habe und daher von den Dominikaner- und Minoritenbrüdern in Person vor sein Tribunal gebracht werden solle. Der jetzige Aufenthaltsort Siger's, Lüttich, lag außerhalb des Machtbereichs des Inquisitors für Frankreich. Wenigstens nahegelegt wird dadurch der Gedanke, daß Siger sich einer ihm drohenden Verfolgung durch die Flucht nach Lüttich entzog.

Échard fügt seinem Berichte über diesen Proceß noch eine Bemerkung über den Ausgang desselben hinzu. „Siger von Brabant und Berner von Nivelles," fährt er fort[3]), „waren Magister der Theologie[4]) und damals schon durch Schriften berühmt. Diese waren in den Verdacht der Häresie gekommen, haben sich aber von demselben gereinigt, da sie in der Gemeinschaft der Kirche gestorben sind und der Sorbonne viele Handschriften vermacht haben, unter andern Siger die *prima pars* der *Summa* des hl. Thomas, die *prima secundae*, die *Quodlibeta* und die *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, Berner die *prima secundae* und *secunda secundae*, Handschriften von hohem Wert".

---

[1]) Wie Gaston Paris, *Revue politique et littéraire.* IIIe sér. T. II. Paris 1881. p. 583 anzunehmen scheint, ohne daß er dafür indes einen Beweis beibrächte.

[2]) S. oben S. 41 Anm. 5.

[3]) *A. a. O.* S. 395; s. oben S. 65 Anm. 2.

[4]) *S. T. magistri,* was *sacrae theologiae magistri* heißt, nicht *sancti Thomae,* wie Ch. Potvin, *Bullet. de l'Acad. royale de Belgique.* XLV. p. 335 die Abkürzung auflöst. Natürlich will Potvin nicht Siger und Berner zu Lehrern des h. Thomas machen; aber auch angestellte Lehrer des Thomismus gab es damals noch nicht. Schon Cipolla, *Giornale storico della letteratura italiana.* VIII. 1886. p. 115 n. 2 macht auf diesen Irrtum Potvin's aufmerksam.

Ich will es hier ganz beiseite lassen, daß Siger und Berner bei Échard als Magister der Theologie bezeichnet werden. Wenn Siger an der rue du Fouarre lehrte, und wenn er noch 1275 in der Artistenfakultät eine bedeutsame Rolle spielte, so war er, wie oben schon hervorgehoben wurde [1], und die Identität jener Siger vorausgesetzt, magister in artibus. Den Verfassern der *Scriptores ordinis Praedicatorum* stand für ihre Behauptung schwerlich eine positive Unterlage zu Gebote, vielmehr dürfte dieselbe eine bloße Vermutung sein, geschöpft aus der Thatsache, daß die beiden Lütticher Kanoniker wegen Anfechtung ihrer Rechtgläubigkeit in einen kirchlichen Proceß verwickelt wurden.

Ebenso ist es offenbar nur eine Vermutung, was uns über den günstigen Ausgang des Processes berichtet wird. Die Geschichtschreiber stützen ihre Meinung einzig darauf, daß von den Angeklagten wertvolle Büchervermächtnisse an die Sorbonne gemacht seien.

Von Berner von Nivelles [2] darf ich hier ganz absehen. Seine Schenkung an die Sorbonne wird noch jetzt durch den Vermerk in nicht wenigen Manuskripten bezeugt, die aus der Sorbonne in die Pariser Nationalbibliothek gekommen sind [3]. Anders steht es in dieser Beziehung mit Siger von Brabant. Aus der Sorbonne stammende Manuskripte, die von einem Vermächtnis des Siger von Brabant herrührten, lassen sich nicht nachweisen [4]. Wohl aber hören wir, daß im Jahre 1341 aus

---

[1]) S. S. 53 und 57 ff.

[2]) Über denselben vgl. L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits*. T. II. p. 144 f. Er vermachte der Sorbonne 25 Volumina, die auf 50 livres geschätzt wurden.

[3]) Siehe den Nachweis bei Delisle *a. a. O.* Dort wird auch gezeigt, daß das Vermächtnis Berner's nicht schon im Jahre 1277 der Sorbonne zufiel, wie F. Lajard, *Hist. litt. de la France*. XXI, p. 366 voraussetzt, da Berner noch 1283 als einer der Testamentsexekutoren des Kanonikus B. de Senessia in Tongern in der Lütticher Diöcese erscheint.

[4]) Wenn Cipolla, *Giorn. stor. della lett. ital.* VIII, p. 118 es Potvin vorwirft, daß er ein solches Legat Siger's von Brabant in Abrede stelle, ohne die zahlreichen Handschriften von Werken des h. Thomas Band für Band durchgesehen zu haben, die aus der Sorbonne in die National-Bibliothek gekommen sind, so übersieht er, daß eben diese Arbeit von Delisle schon für

dem Legate des Magister Siger von Courtrai (*Sigerus de Cortraco*), Dechanten an der Kirche Sta. Maria zu Courtrai und vordem Genossen der Sorbonne, acht Bände von Werken des heiligen Thomas *(octo uolumina sancti Thomae)* kamen, von denen Delisle drei unter den Bänden der Pariser Nationalbibliothek wiedererkannt hat [1]).

Anscheinend hat Échard Siger von Brabant und Siger von Courtrai als dieselbe Persönlichkeit genommen. Bei der Aufzählung der Schriften des heil. Thomas [2]) nämlich weist er für sämtliche Werke, die nach der obigen Stelle aus dem Legate des Siger von Brabant an die Sorbonne gekommen sein sollen [3]), Handschriften aus dem Legate des Siger von Courtrai nach [4]), keine einzige aus einem Legate des Siger von Brabant. Freilich ist die Unklarheit bei ihm groß. An der

---

das Verzeichnis der Donatoren (*Cabinet des manuscr.* II. p. 143 ff.) gemacht ist, ohne daß dabei indes irgend eine auf Siger von Brabant weisende Spur gefunden wäre.

[1]) L. Delisle, *Cabinet des manuscrits.* II. S. 173 f.

[2]) Auch der Artikel über Thomas von Aquin ist von Échard.

[3]) Zwar heißt es bei Angabe des Legats nur einfach Siger, ohne weiteren Zusatz; aber es kann nur der gerade vorher genannte Siger von Brabant gemeint sein, da ja das Legat als Beweis für die spätere Stellung des Siger von Brabant angeführt wird.

[4]) Quetif et Echard, *Script. Ord. Praed.* I. p. 288: Alter fol. mag. memb. n. 26 ex legato Sigeri de Cortraco decani Cortracensis et socii Sorbon. qui ex actis eius gymnasii aetate S. Thomae florebat. Insunt solum *QQ. de potentia Dei F. Thomae de Aquino etc. ut sup.* — *Ebd.* p. 290: In Sorbon. est codex fol. mag. memb. n. 3003 ex legato Sigeri de Cortraco supra laudati anno 1277 clari, in quo est *prima pars Summae S. D.* et ad calcem *Quodlibet S. D.* — *Ebd.* p. 295: *Primae secundae* sunt octo codices quorum tres potissimum notandi, primus n. 121 ex legato Sigeri de Cortraco decani ecclesiae B. Mariae Curtracensis, qui e primis Roberti de Sorbona sociis fuit ex actis gymnasii, sanctumque doctorem uidit. Alter n. 130 ex legato Berneri de Nivellis canonici S. Martini Leodiens., qui cum Sigero de Brabantia concanonico suo Leodium iam se receperat mense nouembri 1277, ut constat ex actis F. Simonis de Valle Or. Praedic. in regno Franciae tum inquisitoris generalis. Sic enim habetur in cod. ms. memb. alias conuentus nostri Rothomagensis eius aetatis, ubi acta plura eius inquisitoris. Tertius ex legato iam laudati Clarini de Sedeloco n. 249 . . .

einen Stelle [1]) hören wir von dem Proceß gegen Siger von Brabant und Berner von Nivelles, sowie von dem Legate dieses Siger von Brabant [2]) und des Berner von Nivelles; an der andern [3]) von der Schenkung des Siger von Courtrai, der zu den ersten Genossen Robert's von Sorbonne gehörte und Thomas von Aquino noch gesehen hatte [4]), und des Berner von Nivelles und von dem Proceß gegen Siger von Brabant und Bernard von Nivelles. Aber daß Échard von zwei Schenkungen, einer des Siger von Brabant und einer des Siger von Courtrai, reden wollte, ist bei der völligen Gleichheit des Inhalts dieser Schenkungen [5]) ebenso ausgeschlossen, wie daß er etwa zwei wirklich verschiedene Schenkungen zusammengeworfen hätte [6]); denn auf eine von der bekannten Schenkung verschiedene des Siger weist auch nicht die geringste Spur [7]). Échard hat vielmehr Siger von Brabant und Siger von Courtrai für dieselbe

---

[1]) *A. a. O.* p. 395. S. oben S. 65 Anm. 2.

[2]) S. S. 68 Anm. 3.

[3]) *A. a. O.* p. 295. S. oben S. 68 Anm. 4.

[4]) Échard beruft sich hierfür auf die „*Acta Gymnasii*". Es dürften darunter die *Sorbonae origines* des Claude Héméré (Hemeraeus) zu verstehen sein, die in cod. Paris. Bibl. nat. lat. 5493 handschriftlich erhalten sind und denen, wie Cipolla, *Giornale storico della lett. ital.* VIII. p. 129 gesehen hat, auch Petit-Radel, *Hist. litt. de la Fr.* XIX, p. 302—303 gefolgt ist, wenn er bei seiner Aufzählung der Genossen Robert's auch den *Suger de Courtray* erwähnt. — Héméré, über den man die *Nouvelle Biographie générale.* XXIII. Paris 1858. col. 896 vergleichen möge, 1611 Mitglied der Sorbonne, gest. 1650, wurde 1638 Bibliothekar der Sorbonne, welchen Posten er sechs Jahre lang bekleidete. Dieser Thätigkeit entstammen seine *Origines,* die nicht etwa eine zeitgenössische Quelle sind, vielmehr selbst auffallende und grobe Irrtümer enthalten; vgl. Denifle, *Chartular.* I. p. 350, Note 2 zu n. 302. Seine Nachricht, daß Siger von Courtrai einer der ersten Genossen Robert's von Sorbonne gewesen, bietet darum durchaus keine sichere Gewähr. Wir werden auf die Sache noch bei Besprechung von Cipolla's Aufsatz zurückkommen.

[5]) S. S. 65 Anm. 2, Ende, verglichen mit S. 68 Anm. 4.

[6]) Potvin, *a. a. O.* S. 336: Les deux donations, de Siger de Courtrai et de Berner de Nivelles, n'ont d'autre rapport que de contenir des œuvres de saint Thomas; elles ont dû être faites séparément, à la mort de chaque donateur et à de dates non indiquées.

[7]) S. o. S. 67 Anm. 4.

Person gehalten, indem er etwa annahm, daß der Kanoniker von Lüttich später Dechant in Courtrai geworden sei, und macht diesen Siger von Courtrai, den angeblichen Brabanter, zum Zeitgenossen des Robert von Sorbonne und Thomas von Aquino.

Den Irrtum Échard's übernahm Le Clerc, der Verfasser des ausführlichen Artikels über Siger von Brabant — aus dem ich hier nur das hervorheben kann, was er zu seiner Zeit Neues brachte — in der *Histoire littéraire de la France* [1]), dessen Hauptinhalt übrigens schon vorher durch eine Mitteilung bekannt wurde, die in Ozanam's viel gelesenem Werke über Dante veröffentlicht worden war [2]). In dieser Arbeit sucht er die Identität des Siger von Brabant und des Siger von Courtrai zu beweisen [3]). Er stützt sich auf die Angaben Échard's über die Legate an die Sorbonne sowie über die Lebenszeit des Siger von Courtrai [4]). Das entgegenstehende geographische Bedenken, daß Courtrai doch nicht in Brabant liege, glaubt er entkräften zu können. Der Name „Brabant" habe damals eine weitere Ausdehnung gehabt als jetzt, so daß auch jemand, der in dem vlämischen Kortryk geboren war, als Brabanter habe bezeichnet werden können. Außerdem brauche der Beiname *de Curtraco* überhaupt nicht den Geburtsort Siger's zu bezeichnen. Dieser sei vielmehr wahrscheinlich Lüttich, da die Schriften Siger's in Manuskripten enthalten seien, welche von Kanonikern der Lütticher Diöcese, Heinrich Pistoux und Gottfried von Fontaines, der Sorbonne vermacht seien.

Indem Le Clerc den Siger bei Du Boulay und Échard, den Gegner der Mendikanten, den in die Streitigkeiten der Universität verwickelten Parteiführer, den vom Inquisitor für Frankreich der Häresie bezichtigten Kanoniker von Lüttich, mit Siger von Courtrai, dem Donator wertvoller Handschriften von Werken des Aquinaten, identificierte und diese Persönlichkeit in dem

---

[1]) Le Clerc, *Siger de Brabant, professeur aux écoles de la rue du Fouarre*, in: *Histoire littéraire de la France*. T. XXI, Paris 1847. p. 96—127. Zuerst erschienen im *Journal des Débats*, 1845. 20. und 29. August.

[2]) S. S. 52 Anm. 1.

[3]) *A. a. O.* S. 99 ff.

[4]) S. oben S. 65 und 68.

Sigieri widerfand, den Dante in das Paradies unter die seligen Theologen versetzt und dessen Lob er Thomas von Aquino in den Mund legt, ergab sich ihm für Siger von Brabant das Bild eines Mannes, der in seiner Entwicklung einen vollständigen Wandel seiner Anschauung durchlebte. Von einem wegen Häresie Verurteilten und in seinem Irrtum Verstorbenen würde die Sorbonne ein solches Legat nicht angenommen haben [1]. Siger, der früher von Thomas von Aquino bekämpfte, wurde vielmehr, wie die Schenkung mehrerer Schriften des Aquinaten an die Sorbonne beweist, später selbst Thomist und gefeierter Lehrer der Sorbonne, wo Dante ihn hörte. Den Nachhall dieser Wandlung finden wir in der Erzählung jener Dante-Kommentatoren von der wunderbaren Bekehrung Siger's infolge einer nächtlichen Geistererscheinung [2]. Ein Protest gegen die Bekämpfung Siger's soll es sein, wenn Dante ihn, den durch die Dominikaner Verfolgten, gerade durch den Dominikaner Thomas von Aquino unter den rechtgläubigen Lehrern vorgestellt werden läßt [3].

War, wie wir sehen werden, diese Verschmelzung der beiden Siger zu einer einzigen Persönlichkeit ein verhängnisvoller Irrthum Le Clerc's, so muß es dagegen als sein besonderes Verdienst angesehen werden, daß er uns zuerst den Lehrer und Schriftsteller kennen lehrte. Es geschah das einmal durch den Hinweis [4] auf die zwischen 1305 und 1307 verfaßte Schrift *De recuperatione terrae sanctae* [5], als deren Verfasser E. Boutaric [6] den königlichen Anwalt im Amtsbezirk von Cou-

---

[1] *A. a. O.* S. 111.

[2] S. oben S. 55. Le Clerc kennt die Legende aus anonymen Glossen, die Andreas von Orvieto 1389 kopierte: *Hist. litt.* XXI, p. 113.

[3] *A. a. S.* S. 105.

[4] *A. a. O.* S. 105 ff.

[5] Zuerst ohne Kenntnis des Verfassers veröffentlicht von Bongars in den *Gesta Dei per Francos siue orientalium expeditionum et regni Francorum Hierosolomitani historia.* Hanoviae 1611. T. II. p. 316—361. Eine von Bongars, wohl aus politischen Rücksichten, ausgelassene Stelle wurde aufgrund der (einzigen) Handschrift in der Vaticana (reg. Christin.) durch Vermittlung von Abbé Duchesne von E. Renan mitgetheilt (*Hist. littér. de la France.* T. XXVII. Paris 1877. p. 738). Neuere (vollständige) Ausgabe: *De recuperatione Terrae sanctae. Traité de politique générale par Pierre Dubois,* publié par Ch. V. Langlois. Paris 1891.

[6] E. Boutaric in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques.* T. XX. Paris 1865. 2de partie, p. 174 f.

tances in der Normandie, Pierre Dubois (Petrus de Bosco)[1] nachgewiesen hat, den Potthast einen „überaus merkwürdigen Traktat“, „voll moderner Ideen“ nennt[2]. In diesem Werke erwähnt Dubois den Siger zuerst bei Gelegenheit des interessanten Erziehungsplanes, durch den er für die Wiedererlangung und Verwaltung des heiligen Landes die nötigen Kräfte zu gewinnen vorschlägt. Nachdem die dafür ausgewählten Knaben bis zum vierzehnten Jahre die notwendigen elementaren Kenntnisse erworben, auch neben dem gründlich zu betreibenden Latein Griechisch oder Arabisch oder sonst eine fremde Sprache erlernt haben, sollen sie in die Naturwissenschaft eingeführt werden. Dafür werden, außer einem Auszug aus den einschlägigen Schriften Albert's (des Großen), Auszüge aus den Schriften des Frater Thomas (von Aquino) und des Seger empfohlen[3].

[1] Über Pierre Dubois vgl. Natalis de Wailly in: *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres.* T. XVIII. 2e partie, Paris 1855. p. 482 ff. *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 2e sér. T. III. Paris 1846. p. 273 ff. E. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel.* Paris 1861. p. 410 ff. E. Renan, *Un publiciste de Philippe le Bel,* in: *Revue des deux mondes,* 15. févr. Paris 1871. p. 620 ff. *Histoire litt. de la France.* T. XXV. Paris 1873. p. 471 ff. (woselbst p. 503–524 eine Analyse der Schrift *De recuperatione terrae sanctae* gegeben wird, deren Verfasser Renan durch Boutaric's Aufsatz in den *Not. et extr.* kennen gelernt hatte). S. Riezler, *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers.* Leipzig 1874. S. 143 f. Fr. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Litteratur des Canonischen Rechts.* Bd. II. Stuttgart 1877. S. 179. Ch.-V. Langlois in seiner Ausgabe p. VI ff. D'Ancona, *Varietà storiche e letterarie.* Serie II. Milano 1885. p. 125 f.

[2] Aug. Potthast, *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters bis 1500.* 2. Aufl. Bd. II. Berlin 1896. S. 915.

[3] *De recup. T. s.* c. 46 §. 72. p. 337 Bongars, p. 60 f. Langlois: . . . Quod (der mehr elementare Unterricht) sic perfici deberet infra quatuordecimum annum. Tunc incipiant audire naturalem scientiam. Propter cuius prolixitatem et profunditatem expedit Naturalia fratris Alberti, continentia prolixe totam intentionem Philosophi (des Aristoteles) cum multis additionibus et digressionibus, quantum magis fieri posset, abbreuiari, tam plane quod intelligentes legere possent hoc extractum sufficienter sine scriptis. Hoc extractum audirent iuuenes totum primo anno quatuor lectiones in die sine quaestionibus; hoc idem audirent secunda vice cum quaestionibus. Postmodum audirent semel libros prout leguntur in scholis. Item expediret quod quaestiones naturales haberent extractas de scriptis tam fratris Thomae quam

An einer spätern Stelle erzählt der Verfasser — der auch bei einer Predigt des „sehr gelehrten Frater Thomas von Aquino" zugegen gewesen war [1]) —, daß er Schüler Siger's — und zwar ist hier ausdrücklich Siger von Brabant genannt — gewesen sei, als dieser „ausgezeichnete Lehrer der Philosophie" die Politik des Aristoteles erklärte. Er erwähnt aus diesen Vorlesungen eine Äußerung Siger's, „es sei besser, wenn der Staat von guten Gesetzen, als wenn er bloß von rechtschaffenen Persönlichkeiten regiert werde; denn es gäbe keine so rechtschaffenen Männer und könne keine geben, bei denen es nicht möglich sei, daß sie durch die Leidenschaften des Zornes, des Hasses, der Liebe, der Furcht, der Begehrlichkeit beeinflußt werden könnten" [2]).

Segeri et aliorum doctorum, ordinatas omnes de una materia, ut de materia prima, de forma, compositione eius; generatione, corruptione; de quolibet sensu, eius obiectis; de qualibet potentia animae, operationibus et naturis earum; de elementis, naturis (Langlois: *nature*) et operationibus eorum; de corporibus caelestibus, naturis, influentiis et motibus eorum . . . (Ich habe hier und in den sonstigen Anführungen die Orthographie nach dem klassischen Gebrauch geregelt, um den Leser nicht durch eine bunte Mannigfaltigkeit zu stören. Nur bei Mitteilungen aus Handschriften, bei denen möglichste Genauigkeit erwünscht war, wurde die mittelalterliche Schreibung beibehalten.)

[1]) *A. a. O.* c. 40 § 63. p. 335 Bongars, p. 53 Langlois: Ex quo concludebat ille prudentissimus frater Thomas de Aquino, ut audiui in quodam suo sermone etc.

[2]) *A. a. O.* c. 80 § 132. p. 358 Bongars, p. 121 f. Langlois: Si quis autem hunc prouisionis modum reprobare nitatur, quoniam retro principes domini regis antecessores nunquam taliter consueuerunt armorum seruitia exigere: responderi potest quod, prout in lege ciuili cauetur, „non est respiciendum quod Romae factum est, sed quid fieri debuisset", et quod „non est exemplis, sed legibus iudicandum". Ad haec facit id quod super *Politica Aristotelis* determinauit praecellentissimus doctor philosophiae, cuius eram tunc discipulus, magister Segerus de Brabantia, uidelicet, quod „longe melius est, ciuitatem regi legibus rectis quam probis uiris, quoniam non sunt, nec esse possunt aliqui uiri tam probi quin possibile sit eos corrumpi passionibus irae, odii, amoris, timoris, concupiscentiae". — Es ist nicht klar, wie weit die Worte Siger's gehen, ob bis zum Ende der hier abgedruckten Stelle oder — wie Langlois, wohl mit Unrecht, annimmt — nur bis zu den Worten „*probis uiris*".

Es ist das indes ohne sonderliche Bedeutung, da das Ganze jedenfalls kein originaler Gedanke Siger's ist, sondern schon dem von Siger erläu-

Von noch größerer Bedeutung für die Kenntnis Siger's als Lehrer und Schriftsteller aber, als dieser Hinweis auf Dubois, war es, daß Le Clerc über die auf der Pariser Nationalbibliothek befindlichen Werke Siger's ziemlich eingehende Mitteilungen machte [1]). Leider verminderte er dies Verdienst — auch abgesehen davon, daß die von ihm begangenen Lesefehler eigentlich doch über das Maß des Entschuldbaren hinausgehen [2]) — dadurch einigermaßen, daß er auch hier Siger von Brabant und Siger von Courtrai vermengte. Doch ist der Schaden nicht so groß, da er jedesmal gewissenhaft angiebt, wo in den Handschriften der eine und wo der andere als Verfasser genannt ist.

In Le Clerc's Bahnen wandelt Kervyn de Lettenhove. In einem 1853 erschienenen Aufsatz [3]) glaubt er den Geburtsort Siger's von Courtrai, den er mit dem von Dante gefeierten Sigieri identificiert, gefunden zu haben. Unter den Dechanten des Kapitels von Notre-Dame zu Courtrai nämlich, das 1199 durch Balduin von Konstantinopel und Maria von Champagne gestiftet wurde,

---

terten Aristoteles angehört, der sich damit gegen einen bekannten Gedanken Plato's (*Politicus* 297 D ff.) wendet; vgl. Aristot. *Polit.* III 16, p. 1287 a 18: *τὸν ἄρα νόμον ἄρχειν αἱρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἕνα τινά* . . . (a 28:) *ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας διαφθείρει. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.*

Völlig unverständlich ist, was Fr. Bergmann, *Dante, sa vie et ses œuvres.* 2e éd. Straßbourg 1881. p. 178, aus dieser Stelle macht: „Le professeur qui à Paris a exercé le plus d'influence sur l'esprit de Dante était le docteur Siger du Brabant, qui éveilla en lui le sens et le jugement politique, parce que ce docteur, en commentant la Politique d'Aristote, transmit a Dante cette idée sociale, qu'il a toujours maintenue depuis, à savoir que la bonne direction d'en haut, les bonnes institutions, et les bonnes lois ont plus d'empire sur les individus et les peuples, que les préceptes de la théologie et de la morale." Welche Konfusion!

[1]) *Hist. litt. de la France* XXI. p. 115—124.

[2]) Man sehe die Zusammenstellung einiger dieser Fehler bei Ch. Potvin in: *Bull. de l'Acad. de Belgique.* XL. 1878, p. 345.

[3]) Kervyn de Lettenhove, *Siger de Gulleghem, docteur en théologie de l'Université de Paris au XIIIe siècle,* in: *Bulletins de l'Académie de Belgique.* T. XX, 1re part. Bruxelles 1853. p. 252—259.

findet sich als neunter in der Reihe ein Siger von Gulleghem. In Gulleghem, einem Städtchen eine Wegstunde von Courtrai entfernt, muß man also den Geburtsort jenes berühmten Lehrers des XIII. Jahrhunderts suchen. Wann Siger Dechant von Courtrai wurde, ist nicht bekannt; 1258 hatte er aber schon einen Nachfolger in Aegidius von Gent. Vielleicht hat ihn Ludwig der Heilige, als er Flandern besuchte, an sich gezogen, um seine Kraft für die von ihm beschützte Sorbonne zu gewinnen [1]). Demselben Siger begegnen wir in einer Urkunde vom J. 1292 April 9, nach der er bei einem Akte anwesend ist, durch den die Äbte von Citeaux und Clairvaux gegen die Vergewaltigung ihrer Güter protestieren [2]). Freilich ist dort, wie Kervyn de Lettenhove bemerkt, die Lesung unsicher [3]); doch meint er, daß durch den Zusatz *olim decano Cortraci* jeder Zweifel ausgeschlossen sei.

Die vermeintliche Entdeckung Kervyn de Lettenhove's, durch die er Le Clerc's Resultate ergänzen wollte, fand nur vereinzelt Beachtung [4]). Der Aufsatz Le Clerc's selbst dagegen beherrschte fast die ganze neuere Litteratur. Historiker [5]), Geschichtschreiber der Philosophie [6]), Dante-Erklä-

---

[1]) *A. a. O.* S. 253.

[2]) *A. a. O.* S. 256 ff.

[3]) Zu den Worten der Handschrift (Ms. von Dunes, n° 359 *Liber continens uarias litteras* etc): *presentibus . . . domino Sugero olim decano Cortraci* bemerkt er (*a. a. O.* S. 258 Anm. 1): Le copiste a mal transcrit le prénom. La première lettre ressemble à un *t*, et le signe abbréviatif a été omis à la dernière syllabe: *go*. Mais les mots qui suivent: *olim decano Cortraci*, suffisent pour rendre tout doute impossible.

[4]) Z. B. bei Scartazzini in seinem Dante-Kommentar, III. S. 267.

[5]) Z. B. A. Budinszky, *Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter*. Berlin 1876. S. 176 f. in seinem unbedeutenden Artikel über Siger.

[6]) Barthélemy Hauréau, *De la philosophie scolastique*. Bd. II. Paris 1850. S. 290. *Histoire de la philosophie scolastique*. Bd. II, 2. Paris 1880. S. 131—137 (über Hauréau's spätere Arbeiten s. weiter unten). J. H. Erdmann, *Grundriß des Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Berlin 1878. Bd. I. S. 373. 394 (in der von Benno Erdmann besorgten *vierten* Auflage Bd. I. S. 408 f. ist die Sache berichtigt). Ueberweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 7. Aufl. Bd. II. Berlin 1886. S. 254. Albert Stöckl, *Geschichte*

rer[1]) folgten ihm. Siger, so hören wir, ursprünglich Gegner der Mendikantenorden und einer freieren Richtung huldigend, darum in einen Inquisitionsprozeß verwickelt, veränderte später seine Richtung, wurde Anhänger des heiligen Thomas[2]) und führte die Sorbonne dem Thomismus zu[3]).

Der schon bei Échard hervorgetretenen, durch Le Clerc's vielgerühmten Artikel vergrößerten und weit verbreiteten Verwirrung trat zuerst Léopold Delisle entgegen. Er zeigte[4]), daß Siger von Courtrai, Procurator der Sorbonne im Jahre 1315, dessen Vermächtnis von acht Bänden der Werke des hl. Thomas erst 1341 an die Sorbonne kam[5]) und der darum nicht gar lange vor 1341 gestorben sein wird, nicht einer der ersten Gefährten Robert's von Sorbonne[6]) und Zeitgenosse von Thomas von Aquino sein konnte. Noch weniger natürlich kann dieser Siger von Courtrai, wie hier schon hinzugefügt sein möge, mit dem von Kervyn de Lettenhove hervorgezogenen Siger von

---

der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Mainz 1865. S. 774. Ebenso im Grunde Cipolla, über dessen Ansicht weiter unten zu handeln ist.

[1]) So Philalethes (König Johann von Sachsen), Witte, Lubin, Scartazzini. Auch Franz Hettinger, Dante's Geistesgang. Köln 1888. S. 89.

[2]) Nach Hauréau, *Hist. de la phil. scol.* II, 2. p. 132 ist die Lehre Siger's „im Grunde reiner Thomismus". — Daß gerade Hauréau später diese irrige Ansicht widerlegte, werden wir weiter unten sehen.

[3]) So z. B. Hauréau, Stöckl, Ueberweg-Heinze an den S. 75 Anm. 6 angegebenen Orten.

[4]) Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale.* T. II. Paris 1874. p. 173 f.

[5]) Anno Domini MCCCXLI uenerunt ad socios domus de Sorbona octo uolumina sancti Thome, ex legato magistri Sigeri de Cortraco, decani ecclesie beate Marie Cortracensis et condam socii huius domus. Et ordinatum fuit per deputatos quod pro anima eius fieret anniuersarium (Ms. der Pariser Nationalbibliothek lat. 16574, fol. 32v, bei Delisle, *a. a. O.* II. 174 Anm. 1). — Wenn man auch annimmt, daß jene Bücher nicht unmittelbar nach dem Tode des Legatars an die Sorbonne gekommen seien, so kann doch nach Recht und Herkommen ein längerer, etwa mehrjähriger, Zeitraum zwischen dem Tode Siger's und der Ablieferung des Legats nicht liegen. Siger muß darnach 1341 oder doch nicht lange vor 1341 gestorben sein.

[6]) Robert von Sorbonne (über ihn vgl. Petit-Radel in: *Hist. litt. de la France.* XIX. p. 291—307) und Thomas von Aquino starben beide im Jahre 1274.

Gulleghem identisch sein, oder mit dem Siger Dante's, den der selbst bereits 1321 gestorbene Dichter schon 1300 im Paradiese weilen läßt. Siger von Brabant — der aus der Pariser Universitätsgeschichte und dem Inquisitionsprozeß von 1278 bekannte — und der weit spätere Siger von Courtrai, so war Delisle's Resultat, sind durchaus von einander zu unterscheiden.

An Delisle schloß sich Alfons Wauters an [1]) in dem Überblick über die philosophisch-theologischen Schriftsteller Belgiens im XIII. Jahrhundert, den er einer Arbeit über Heinrich III. von Brabant einfügte.

In einem längeren gediegenen Aufsatz [2]), aus dem hier natürlich nur das mitgeteilt werden kann, wodurch der Verfasser seine Vorgänger berichtigt oder ergänzt, widerlegte dann Ch. Potvin die Le Clerc'sche Identificierung der beiden Siger. Mit Recht stellt er Le Clerc's Meinung, der Vlame aus Kortryk habe auch wohl als Brabanter bezeichnet werden können, auf eine Stufe mit dem Schnitzer Walter Scott's, der in Lüttich vlämisch reden läßt. Außer den schon von Delisle geltend gemachten Gründen führt er [3]) vor allem die Handschrift n. 16 222 des fonds latin der Pariser Nationalbibliothek ins Feld, in deren Verzeichnis offenbar Siger von Courtrai und Siger von Brabant als zwei verschiedene Personen behandelt werden [4]). Zugleich

[1]) *Bulletins de l'Académie royale de Belgique.* T. XL. Bruxelles 1875. p. 357.

[2]) Ch. Potvin, *Siger de Brabant,* in: *Bulletins de l'Académie royale de Belgique.* T. XLV. Bruxelles 1878. p. 330–357.

[3]) *A. a. O.* S. 339 f.

[4]) In dem aus dem XIV. Jahrhundert stammenden Verzeichnisse heißt es nach Potvin's Angabe:

I°. Summa Modorum significandi *magistri Sygeri de Cortraco,* quondam socii in collegio de Sorbona.

III°. Summa totius Logices *magistri Sygeri de Cortraco* PREDICTI, etc.

XI°. Quedam determinatio *Sygeri* MAGNI, *de Brabancia, de Eternitate mundi, si qua sit.*

Man beachte, daß hier nicht nur die verschiedene Heimatsbezeichnung sich findet, sondern daß der Zusatz *predicti,* welcher bei der zweiten Erwähnung des Siger von Courtrai steht, dem Namen „Sygeri de Brabancia" nicht beigefügt ist. — Dem Zusatz *Magni* bei dem Namen *„Sygeri de Brabancia"*

gab er weitere Nachrichten über die Schriften Siger's nebst Proben aus den *Impossibilia* und *De anima* [1]).

Haben Delisle und Potvin — auch Scheffer-Boichorst stimmte zu [2]) — Recht mit ihrem Widerspruch gegen die Identificierung Siger's von Brabant mit Siger von Courtrai, so werden wir nicht mehr den ersteren zum Thomismus übergehen lassen dürfen, weil der zweite der Sorbonne Schriften des Aquinaten vermachte. Wie Siger von Brabant zu Thomas von Aquino steht, werden wir nur aus anderen Momenten, vor allem aus der Einsichtnahme in seine eigenen Schriften, entscheiden können. Zugleich ist mit der Aufgabe dieser Identificierung das Bild hinfällig geworden, das Échard sowie Le Clerc von dem späteren Leben Siger's gegeben hatten. Was sie über den Ausgang des von Simon Duval angestrengten Processes und über die spätere Stellung Siger's schließen zu dürfen glaubten, würde nicht einmal mehr den Wert einer Vermutung haben. Wir wissen nichts über das spätere Leben Siger's.

Einiges Licht in dieses Dunkel schien eine Publikation des Jahres 1881 zu bringen, nicht freilich, ohne daß durch dieselbe neue Probleme gestellt wurden, und nicht ohne daß gegen die Verwendung dieses Fundes Widerspruch erhoben wäre. Im Jahre 1881 veröffentlichte Ferdinand Castets [3]) nach einem Manuskript der

---

möchte ich dagegen nicht das Gewicht beilegen, wie Potvin (p. 340). Hier wird wohl *magistri* zu lesen sein, wie in so vielen Fällen, wo die Auflösung des Kompendiums *magi* verkannt ist. Die Handschrift selbst einzusehen, hatte ich bislang keine Gelegenheit. Daß auch nach dem Zeugnis von Dante's Sohn Siger mit dem Beinamen „der Große" (*Magnus*) verherrlicht sei (G. Paris, *Revue politique et litt.* IIIe sér. T. II. Paris 1881. p. 583. M. De Wulf, *Histoire de la phil. scol. dans les Pays-Bas*, p. 275; vgl. auch Cipolla, *Giornale storico della letteratura italiana* VIII, p. 92. 124. 131) trifft nicht zu. Petrus Alighieri berichtet nur: Item Sigerium, qui magnus philosophus fuit et theologus; s. oben S. 54 A. 2.

[1]) *A. a. O.* S. 342—345, 348—357.

[2]) *Zeitschrift für romanische Philologie.* Bd. VII. Halle 1883 S. 465 f.

[3]) *Il Fiore*, poème italien du XIIIe siècle. En CCXXXII sonnets, imité du *Roman de la Rose*, par Durante. Texte inédit publié avec fac-simile, Introduction et Notes par Ferdinand Castets. Montpellier (Paris) 1881.

Medizinischen Fakultät zu Montpellier eine (verkürzende) Nachahmung des französischen *Roman de la Rose* des Guillaume de Lorris und des Jehan de Meung in 232 Sonnetten. Ihr Verfasser ist ein nicht weiter bekannter Durante, wie es scheint, ein ungefährer Zeitgenosse des Dichters der Göttlichen Komödie — seines Namensvetters; denn auch *Dante* ist *Durante* [1]).

In einer Episode des Gedichtes [2]) — sie gehört der weitschichtigen Fortsetzung durch Jehan de Meung an — beruft Amour seine Vasallen, um das Schloß zu erstürmen, in welchem Jalousie den Bel-Accueil, den Sohn der Courtoisie, eingeschlossen hat. Die Barone beschließen, daß *Faux-Semblant* und Contrainte-Abstinence den Anfang machen sollen. Amour möge dem Faux-Semblant, den er haßt und dem er mißtraut, verzeihen und ihn unter seine Kämpfer aufnehmen. Jetzt erscheint Faux-Semblant und enthüllt in einer langen Unterredung seine Natur [3]). Der Dichter hat darin ein Zerrbild der Mendikanten-Orden gezeichnet, zu dem die leidenschaftlichen Streitschriften Wilhelm's von Saint-Amour zum Teil die Züge geliehen haben [4]). An einer in ihrem Zusammenhange nicht völlig klaren Stelle [5])

(*Publications speciales de la Société pour l'étude des langues romanes*, 9e public.). — *„Il Fiore"* hat der Herausgeber das Gedicht genannt, weil es statt der Rose des *Roman de la Rose* unbestimmt eine Blume eingesetzt hat.

[1]) Castets versucht in der Einleitung zu seiner Ausgabe (S. XIV—XVIII) den Verfasser mit dem Dichter der Göttlichen Komödie selbst zu identifizieren; allein diese Ansicht hat allgemeinen, zum Teil, wie bei Gaspary (*Gesch. der Ital. Lit.* I. S. 505 Note zu p. 198), ziemlich scharfen Widerspruch gefunden. In Sonnet CCII v. 14 nennt der Verfasser sich selbst *Ser Durante*. Er war also Notar, folgert Gaspary (*a. a. O.*).

[2]) *Le Roman de la Rose* par Guillaume de Lorris et Jean de Meung. Édition accompagnée d'une traduction en vers, par Pierre Marteau, Orléans 1878. Chap. LIX ff. (T. III. p. 32 ff.)

[3]) Chap. LXI—LXIII.

[4]) Vgl. Ernest Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*. Paris 1890. p. 153—160.

[5]) Auffällig ist es, daß die Auseinandersetzung über die Fälle, in denen das Betteln nach Wilhelm von Saint-Amour erlaubt sei, dem *Faux-Semblant* in den Mund gelegt wird (denn die Beilegung von v 11987 ff. an den Dichter selbst kann wegen des Schlusses der Stelle nicht richtig sein). Nur in-

der an scharfen, zum Teil vergifteteten Pfeilen reichen Unterredung läßt der Dichter Faux-Semblant seiner Gewalt sich rühmen. So habe seine Mutter Hypocrisie den Meister Wilhelm von Saint Amour, der zu viel von ihrem Leben enthüllt und sie vom Betteln an die Arbeit gewiesen habe, in die Verbannung gejagt [1]).

Durante, der italienische Bearbeiter, fügt hier zu Wilhelm von Saint-Amour noch den Meister Siger hinzu. Auch bei ihm rühmt sich *Falsenbiante* seiner Macht. „Mit meinem Truge richte ich jeden zu Grunde. Denn wenn irgend ein großer Gelehrter kommt, der die Absicht hat, meine Sünde aufzudecken, so vernichte ich ihn mit der Gewalt, die ich habe. Meister Sighier hatte sich nicht zu freuen. Ich ließ ihn sterben ‚*a ghiado, a gran dolore*‘ [2]), am Römischen Hofe, zu Orvieto. Meister Wilhelm, dem guten von Sant-Amore, ließ ich Frankreich

---

dem der Dichter das Lob Wilhelm's von Saint-Amour im weiteren Verlaufe ins Ironische wendet, hat er einen Notbehelf gefunden, um das Vorhergehende notdürftig dem Zusammenhang einzureihen.

[1]) Ich setze die ganze Stelle (v. 12049 ff. éd. Marteau, v. 12424 ff. éd. Francisque-Michel. Paris 1864) mit Marteau's moderner Übertragung her:

Qui grocier en vodra, si grouce,	En grogne, ma foi, qui voudra
Qui correcier, si s'en corrouce.	Et s'en courrouce à qui plaira;
Car ge ne m'en teroie mie	Pour moi je ne m'en tairai mie,
Se perdre en devoie la vie,	En dussé-je perdre la vie,
Ou estre mis, contre droiture,	Ou contre droiture me voir,
Comme saint Pol, en chartre oscure,	Comme saint Paul, en cachot noir
Ou estre bannis du roiaume	Plonger, ou bien de ce royaume
A tort, cum fu mestre Guillaume	A tort bannir comme Guillaume
De Saint-Amor, qu'Ypocrisie	De Saint-Amour, qu'exiler fit
Fist essilier, par grant envie.	Ma mère par trop grand dépit.
Ma mère en essil le chaça;	Tant fit ma mère Hypocrisie
Le vaillant homme tant braça	Au vaillant homme d'avanie,
Por Vérité qu'il soustenoit;	Pour Vérité qu'il soutenait,
Vers ma mère trop mesprenoit,	Qu'il fut chassé; car il avait
Por ce qu'il fist ung novel livre	Trop dévoilé d'Hypocrisie
Où sa vie fist toute escrivre,	Dans un nouveau livre la vie,
Et voloit que je renoiasse	Et me voulait voir renier
Mendicité et laborasse,	Mendicité pour travailler,
Se ge n'avoie de quoi vivre.	Si je n'avais pas de quoi vivre.

[2]) Über diese Worte siehe weiter unten S. 83. 84. 86 f. 94 ff.

verbieten und ihn verbannen aus dem Königreich mit großem Lärm" [1]).

[1]) *Il Fiore*, Son. XCII (p. 47 éd. Castets):

Con mio baratto ciaschedun afondo.
Chè sed e' vien alcun gran litterato
Che voglia discovrir il mi' peccato,
Co la forza ch' i' ò, i' sil confondo.

Mastro Sighier non andò guari lieto.
A ghiado il fe' morire a gran dolore,
Nella corte di Roma, ad Orbivieto.

Mastro Guillelmo, il buon di Sant-Amore,
Feci di Francia metter in divieto,
E sbandir del reame a gran romore.

Übrigens hat nicht nur Sonett XCII aus der S. 80 Anm. 1 citierten Stelle des *Roman de la Rose* geschöpft, sondern auch Sonett CXIX (p. 60 éd. Castets):

Chi se ne vuol adirar, si se n' adiri,
Chèd i' vi pur conterò ognie mio fatto,
S' i' dovess' eser istrutto intrafatto,
O morto a torto, come furo i martiri,

O discacciato come fu 'l buon siri
Guillelmo che di Santo-Amor fu stratto.
Così 'l conciò la mogle di Baratto,
Però che mi ronpea tutti mie' giri.

Chèd e' si fu per lei sì discacciato,
E sol per verità che sostenea,
Ched e' fu del reame isbandegiato.

De mia vita fè libro, e si legiea
Che non volea ch' i gisse mendicato.
Verso mia madre troppo misprendea.

„Wer sich darüber erzürnen will, der erzürne sich; denn ich werde euch all mein Werk erzählen, wenn mir auch sofort der Proceß gemacht oder wenn ich zu Unrecht getödtet werden sollte, wie die Martyrer wurden, oder verjagt, wie der gute Wilhelm, der aus Saint-Amour gezogen wurde (hier scheint vom italienischen Übersetzer der französische Text mißverstanden zu sein). So richtete ihn das Weib von Baratto (Betrug; gemeint ist die Hypokrisie) zu, deshalb weil er mir alle meine Kreise störte. Denn er wurde so von ihr verjagt, und das allein um der Wahrheit willen, die er

Näheres über die Person dieses „Meister Sighier" und den ihm gemachten Proceß teilt Durante nicht mit. Wir können es auch nicht aus einer andern Stelle erschließen [1]), an der er den Falsenbiante von Inquisitionsprocessen reden läßt, die in verschiedenen Orten Italiens geführt würden [2]); denn beide Stellen stehen weit auseinander und weisen keinerlei gegenseitige Beziehung auf. Nur um die Luft und die Stimmung zu erkennen, die an der ersten Stelle herrscht, kann und darf die zweite dienen.

Der Herausgeber des Gedichtes, Ferd. Castets [3]), sah in

---

stützte, daß er aus dem Königreich verbannt wurde. Über mein Leben verfaßte er ein Buch, und man las, daß er nicht wollte, daß ich betteln ginge. Gegen meine Mutter verging er sich gar sehr."

Vgl. auch noch den Anfang von Sonett CXX (p. 61 éd. Castets).

[1]) Gaston Paris in seinem sogleich zu erwähnenden Aufsatz in der *Revue polit. et litt.* bringt beide Stellen in unmittelbaren Zusammenhang.

[2]) In Sonett CXXVI (p. 64 éd. Castets) sagt *Falsenbiante:*

Nè non si fidi già in Escritture,
Chè saccian che co' mie' mastri divini
I' proverò ched e' son Paterini,
E farò lor sentir le gran calure.

Od i' farò almen che fien murati,
O darò lor sì dure penitenze,
Che me' lor fora che non fosser nati.

A Prato, ed a Arezo, e a Firenze
N' ò io distrutti molti e iscacciati,
Dolente è que' che cade a mie sentenze.

„Und man vertraue nicht auf die heilige Schrift; denn man möge wissen, daß ich mit meinen Gottesgelehrten beweisen werde, daß sie Patarener (eine manichäische Sekte) sind, und ich werde sie die große Hitze fühlen lassen (Scheiterhaufen), oder wenigstens einmauern lassen (lebenslängliche Haft), oder ich werde ihnen so schwere Strafen auferlegen, daß es für sie besser wäre, nimmer geboren zu sein. In Prato und in Arezzo und in Florenz habe ich viele von ihnen vernichtet und verjagt. Wehevoll ist, der meinen Urteilen verfällt."

In der zugrunde liegenden Stelle des *Roman de la Rose*, v. 12312—12346 éd. Marteau, die hier sehr frei wiedergegeben ist, findet sich nichts von diesen speciellen Beziehungen.

[3]) *A. a. O.* S. 150—152.

dem *mastro Sighier* den Siger Dante's und des Pierre Dubois, den Gegner der Mendikanten im Streite mit Wilhelm von Saint-Amour, der von dem Inquisitor Simon Duval vor sein Gericht citiert wurde. Er glaubte, in jenem Sonett die erwünschte Nachricht über den Ausgang jenes Processes gefunden zu haben. Die Worte

A ghiado il fe' morire a gran dolore

stellte er mit Dante's Versen:

che in pensieri
Gravi a morir gli parve esser tardo

zusammen, und indem er den Ausdruck *a ghiado* im bildlichen Sinne nahm, fand er in der Stelle den Sinn, daß Siger zu Orvieto im Elend gestorben sei. Die Worte *nella corte di Roma* heißen nach ihm: „in dem Territorium, das der Jurisdiktion des Papstes unterworfen war" [1]. „Er war also zur Verbannung verurteilt und dann in einer Stadt Italiens interniert" [2].

Castets' Entdeckung fand vielseitige Beachtung. Vor allem regte sie Gaston Paris zu selbständiger Behandlung der Frage an [3]. In der Hauptsache, der Identificierung des *mastro Sighier* und des *Sigieri*, stimmte er Castets zu, während er die Le Clerc-

---

[1]) *A. a. O.* S. 152.

[2]) *A. a. O.* S. 151. — Auf eine andere Vermutung Castets' glaube ich nicht näher eingehen zu sollen. Er meint (S. 151), die Erinnerung an diesen Aufenthalt Siger's in Orvieto sei wohl der Ursprung der Anwendung gewesen, die Andrea da Orvieto von einer älteren Legende auf Siger machte (s. oben S. 55 Anm. 2 und S. 71 Anm. 5). Dem gegenüber möchte ich daran erinnern, daß Benvenuto Rambaldi von Imola, der seinen Commentar 1379 verfaßte (Scartazzini, *La Divina Commedia*, IV. S. 528) diese Legende bereits kennt (s. o. S. 55 Anm. 1), während Andrea da Orvieto jene Glossen erst 1389 copierte (*Hist. litt. de la France*. XXI. p. 113).

[3]) Gaston Paris legte Castets' Ausgabe der *Académie des inscriptions et belles lettres* am 6. Mai 1881 vor. Über seine dabei gemachten Bemerkungen berichtete J. Havet in der *Revue critique*. N. S. XI. Paris 1881. p. 400. Eine Anzeige des Buches brachte G. Paris selbst in der *Romania*, X. Paris 1881. p. 460 f. Ausführlich handelte er über die Frage in einem Vortrag vor den vereinigten fünf Akademieen, welchen er in der *Revue politique et littéraire*, III[e] sér. T. II. Paris 1881 (p. 582—586: *Siger de Brabant*) veröffentlichte.

sche Identificierung von Siger von Brabant und Siger von Courtrai, wie Castets selber [1]), ablehnte [2]).

In einem Hauptpunkte aber wich er von Castets ab. Der letztere hatte die Worte *a ghiado a gran dolore,* im Hinblick auf Dante, so verstanden, daß Siger zu Orvieto in der Verbannung, im Elend verstorben sei. Dieser Deutung trat G. Paris mit Entschiedenheit entgegen [3]). „*A ghiado*“ heißt: „durch das Schwert“. Siger wurde zu Orvieto verurteilt und hingerichtet, und zwar durch das Schwert.

Ebenso bekämpft Paris die Deutung, welche Castets den Worten *nella corte di Roma* gegeben [4]). Dieselben heißen nicht „in dem der Jurisdiktion des Papstes unterworfenen Gebiet“, sondern „am Römischen Hofe“. Siger's Verurteilung erfolgte am Sitze der Kurie, und zwar zu einer Zeit, wo diese in Orvieto verweilte.

Damit glaubte G. Paris zugleich einen Anhaltspunkt gefunden zu haben, um die Zeit von Siger's gewaltsamem Ende näher zu bestimmen. Zwischen 1278, dem Jahr, in welchem Siger vor den französischen Inquisitor citiert wurde, und 1300, dem Jahr, in welches Dante seine Reise zum Paradiese setzt, finden wir den päpstlichen Hof dreimal in Orvieto, in den Jahren 1281—1284, 1290—1291, 1297 (unter Martin IV., Nikolaus IV., Bonifaz VIII.) [5]). An einem dieser Termine muß sich der Proceß gegen Siger abgespielt haben, wahrscheinlich, wie das Fehlen aller späteren Nachrichten über Siger nahelegt, schon während der ersten Anwesenheit der Kurie in Orvieto in den Jahren 1281—1284. Er wäre dann, was jene Annahme besonders empfiehlt, unter demselben Papst Martin IV. erfolgt, der als Kardinallegat Simon von Brie schon 1266 und 1275 in den Pariser Universitätsstreitigkeiten gegen Siger vorgegangen war [6]).

---

[1]) **Castets**, *a. a. O.* S. 150.

[2]) *Revue pol. et litt., a. a. O.* S. 584.

[3]) *Romania* X, p. 460 ff. *Revue pol. et litt.* l. c. p. 584 ff.

[4]) S. oben S. 83.

[5]) Man vgl. Aug. **Potthast**, *Regesta Pontificum Romanorum.* Vol. II, Berolini 1875. p. 1757 ff. 1774 ff. 1873 ff. 1962 ff.

[6]) *Revue pol. et litt.* p. 584.

Angeregt aber war dieser Prozeß durch die Mendikanten. So glaubt G. Paris aus der Art und Weise folgern zu dürfen, wie *Falsenbiante* des Processes in Orvieto als Beweis seiner Macht Erwähnung thut [1]).

Aber wie konnte, fragt sich G. Paris, Dante, dessen Rechtgläubigkeit, trotz seiner Opposition gegen die weltliche Macht der Päpste, doch unbezweifelbar ist, einen Mann in das Paradies, in die Umgebung des hl. Thomas von Aquino, versetzen, der an der Seite Wilhelm's von Saint-Amour gegen die Orden gefochten hatte und dann von Thomas von Aquino bekämpft war, gegen den schon im Jahre 1277 ein Proceß wegen Häresie schwebte, und der am Sitze der Kurie verurteilt, ja mit dem Tode bestraft wurde?

Mit all diesen Schwierigkeiten hat sich Paris abzufinden gesucht [2]). Von jenen alten Streitigkeiten zwischen Siger und Thomas von Aquino, die ein halbes Jahrhundert zurücklagen, wußte Dante, dessen historische Kenntnisse sehr fragmentarisch und oft sehr unexakt sind, vielleicht nichts, und wenn er sie kannte, so war es ein feiner Zug von ihm, „eine Art von furchtbarer Ironie, sehr entsprechend der Geistesanlage des Dichters", daß er den Heiligen, der über seine Ordensbrüder in der Gegenwart ein so scharfes Strafgericht hält, einen alten Gegner des Ordens, der auf Betreiben dieses verurteilt war, rehabilitieren läßt. Die Citation von 1277, wo Siger der Häresie angeklagt wurde, war wohl wahrscheinlich der Anfang seines Unglücks, hatte aber möglicher Weise nichts mit seinem Tode zu thun. Auch ist es denkbar, daß Dante nichts davon wußte.

Was endlich die Verurteilung zu Orvieto anlangt, so beweist gerade die Verherrlichung Siger's durch Dante, ebenso wie die Art des Todes, daß jene Verurteilung nicht wegen Häresie erfolgte. Die Strafe der Häretiker, wenn sie zum Tode verurteilt waren, war der Feuertod. Wurde Siger also nach Durante's Bericht mit dem Schwert hingerichtet, so kam bei

---

[1]) *Revue pol. et litt.* p. 585.

[2]) *A. a. O.* S. 585.

jenem Proceß, folgert Paris, nicht die Religion, sondern die Politik in Frage. Siger wurde verurteilt als Gegner der Macht des Papsttums in weltlichen Dingen. So werde es begreiflich, daß Pierre Dubois, der Legist im Dienste Philipp's des Schönen, so gut wie Dante, der Verfechter der Universalmonarchie des Kaisers und als solcher Feind des französischen Königs, in der Wertung Siger's übereinkommen; denn obwohl verschieden im Positiven ihrer Ansicht, stimmten doch beide unter einander und mit Siger überein in der Negation, dem Gegensatz gegen die Herrschaft des Papstes in weltlichen Dingen. Und wenn es Martin IV. war, der Siger verurteilte, so hatte Dante, meint Paris, um so mehr Veranlassung, jenen zu erheben. Denn dieser französische Papst, Freund des Kapetingischen Hauses, Verfechter der päpstlichen Weltherrschaft, habe ihm antipathisch sein müssen, wie sich auch darin zeige, daß er ihn bloß wegen eines geringen Fehlers, wegen seiner Leckerhaftigkeit, unter den im Fegfeuer Bestraften vorführe [1]).

Trotz des Einspruches von Gaston Paris blieb indes Castets in dem entscheidenden Punkte bei seiner Auffassung und fand darin die Unterstützung von A. Boucherie [2]), der etwa an eine lebenslängliche Gefangenschaft als Strafe Siger's denken wollte [3]). Beide wiesen an einer Reihe von Beispielen nach, daß wenigstens im Altfranzösischen [4]) *glaive*, allein stehend oder mit *dolor* verbunden, den übertragenen Sinn hat. Diese Beispiele [5]),

---

[1]) *Revue pol. et litt.* p. 584 f.

[2]) A. Boucherie, *A dolor et a glaive*, in: *Revue des langues romanes.* III[e] sér. Montpellier et Paris 1882. p. 297—300. In diesen Aufsatz ist auch eine Mitteilung von Ferd. Castets aufgenommen.

[3]) *Revue des langues romanes.* III. p. 298.

[4]) Auf die zahlreichen Gallicismen in Durante's Gedicht hatte Castets schon in seiner Ausgabe S. XXIII aufmerksam gemacht. Übrigens braucht der Ausdruck *a ghiado* im bildlichen Sinn nicht einmal ein eigentlicher Gallicismus zu sein, damit die altfranzösischen Parallelen Bedeutung haben.

[5]) Von den durch Boucherie nachgewiesenen Beispielen sei mir gestattet, eines herzusetzen, das mir besonders überzeugend zu sein scheint. Im Chanson von *Jourdain de Blaye* (v. 1189 ff.) heißt es:

deren Zahl sich übrigens noch vermehren läßt[1], und von denen einige die größte Ähnlichkeit im Ausdruck mit unserer Stelle zeigen[2], thun meines Erachtens überzeugend dar, daß die von Castets gegebene Deutung sehr wohl möglich ist. Ebenso hatte, wie ich hinzufügen möchte, der Kardinallegat Simon de Brie, dem wir schon so oft begegnet sind, denjenigen, die seine Verordnungen für die Pariser Universität übertreten würden, mit dem *Schwert* der gerechten Rache *(ultionis condignae gladius)* gedroht, obwohl es sich dabei um unblutige Kirchenstrafen handelte[3].

Indem ich die Erörterung der Frage, ob wir ausreichenden Grund haben, Durante's Sighier mit Siger von Brabant zu identificieren, vorläufig noch zurückstelle, will ich doch schon hier hinsichtlich eines Punktes in dem von G. Paris auf Grund von Castets Entdeckung entworfenen Lebensbilde meinen Zweifel ausdrücken. Derselbe betrifft den Zeitpunkt von Siger's Tod.

Paris glaubt, wie oben bemerkt wurde[4], denselben in die Zeit von Martin's IV. Aufenthalt in Orvieto (1281—1284) ansetzen zu sollen. Allein Martin war in dieser Zeit vorwiegend von politischen Dingen in Anspruch genommen. Namentlich Sicilien, wo am 30. März 1282 die „sicilianische Vesper" gewütet, und der Kampf zwischen Karl I. von Anjou und Peter III. von Aragonien machte ihm, dem Freunde des Anjoviners, unaufhörlich zu schaffen[5]. Von einer lebhafteren Ein-

---

Se il nos prennent, noz serons mort *a glaive*,
Et noz metront en buies et en chartre.
Tuit i morrons *a dolor et a glaives*.

„Es ist offenbar," bemerkt Boucherie, „daß man nicht damit anfängt, ihnen den Hals abzuschneiden, und sie dann in Banden und Gefängnis wirft."

[1]) Mein Kollege Herr Professor Dr. Karl Appel, der selbst gleichfalls der von Castets gegebenen Deutung zustimmt, hatte die Freundlichkeit, mich auf die Belege aufmerksam zu machen, welche bei Frédéric Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*. T. IV. Paris 1885. p. 286 für die übertragene Bedeutung von *glaive* (calamité, épidémie) nachgewiesen werden.

[2]) S. S. 86 Anm. 5.

[3]) S. ob. S. 61 A. 6. Der Ausdruck schließt sich wohl an Lucas 2, 35 an.

[4]) S. S. 84.

[5]) Im Jahre 1281 fand sogar in Orvieto, bei Gelegenheit eines Besuches Karl's von Anjou an der Römischen Kurie, ein heftiger Kampf zwischen Sol-

zelthätigkeit in Glaubenssachen hören wir dagegen nichts. Wenn der Papst 1281 November 18 gegen den griechischen Kaiser Michael Palaeologus die Exkommunikation aussprach, der von den auf dem Konzil zu Lyon (1274) mit den Griechen getroffenen Vereinbarungen wieder abgefallen war [1], so war das eine die ganze Kirche betreffende allgemeine Thätigkeit. Nur einmal in jenen drei Jahren begegnet uns in den päpstlichen Akten eine Beschäftigung mit der Inquisition in Glaubenssachen. Auf Klagen der Inquisitoren in Frankreich über den Mißbrauch des Asylrechts Häretikern gegenüber schränkt der Papst in einem Rundschreiben an den französischen Episkopat (1281 Okt. 21) jenes Recht ein [2].

Könnte eine lebendige Phantasie in diesem Rundschreiben vielleicht gerade eine Beziehung auf Siger's Flucht nach Lüttich in sein Kanonikat erblicken, so tritt doch diese Erwägung sehr in den Hintergrund, wenn wir auf die lebhafte Thätigkeit in Inquisitionsangelegenheiten blicken, die uns während des Aufenthalts von Nikolaus IV. in Orvieto entgegentritt. In verhältnismäßig kurzer Zeit (1290 Juni bis 1291 Oktober) erfolgen Ernennungen von Inquisitoren [3], Anweisungen für ihr Verfahren [4], Maßregeln zu ihrem Schutze [5] in großer Zahl. Gegen die ver-

daten des Königs und Bürgern von Orvieto statt: *Continuatio pontificum Romana,* ed. Weiland, MG. SS. XXII, 477; vgl. Raynaldus, *Annales ecclesiastici* (mit Noten von Mansi), T. III. Lucae 1748. p. 523 b. Nach der ganzen Situation in Durante's Gedicht ist es sehr wenig wahrscheinlich, daß sein mastro Sighier etwa bei dieser Gelegenheit mit umgekommen sein sollte.

[1] Potthast, *Regesta Pontif. Rom.* II. p. 1763. n° 21815. Vgl. Raynaldus, *a. a. O.* III. S. 527 ff.

[2] Potthast, *a. a. O.* II. p. 1763. n° 21806. Raynaldus, *a. a. O.* III. p. 525 b.

[3] Potthast, *Reg. Pont. Rom.* II. p. 1873. n° 23297, n° 23298; p. 1893. n° 23621; n° 23623.

[4] Potthast II. p. 1873. n° 23302; p. 1873. n° 23312; p. 1879. n° 23391; p. 1881. n° 23410, n° 23421; p. 1891. n° 23588; p. 1899. n° 23723; p. 1901. n. 23751.

[5] Potthast II. p. 1901. n° 23752 (Rundschreiben an den Episkopat zur Empfehlung der Inquisitoren); p. 1895. n° 23656; p. 1905. n° 23814; p. 1908. n. 23849 (Proceß gegen zwei Dominikaner, welche zwei Inquisitoren

schiedensten häretischen Richtungen, unter ihnen auch gegen die bei Durante gelegentlich erwähnten [1]) Patarener, werden Strafbestimmungen erlassen [2]).

Bonifaz VIII., aus dessen Orvietaner Aufenthalt (1297) eine Anweisung an den Inquisitor in Carcassonne stammt [3]), kann für Durante wohl nicht mehr in Betracht kommen.

Für den Fall freilich, daß der *mastro Sighier* Durante's nicht mit unserm Siger von Brabant identisch sein sollte, und daß daher die ungefähre Zeit des Todes des ersteren nicht aus den Grenzbestimmungen abgeleitet werden könnte, die sich aus den Lebensdaten des zweiten ergeben, würde auch ein früherer Aufenthalt der Kurie in Orvieto in Betracht gezogen werden können. So weilten in Orvieto 1262—1264 Urban IV., 1266 Clemens IV., 1272—1273 Gregor X. [4]). Allein wegen der lebhaften Beschäftigung der Inquisition gerade in der Zeit von Nikolaus des IV. Anwesenheit in Orvieto würde mir jene Datierung auch dann die wahrscheinlichste bleiben.

Ausdrücklich sei hier hervorgehoben, daß die zugänglichen Quellen zur Geschichte der Stadt Orvieto in jener Zeit [5])

---

aus dem Minoritenorden in ihrer Thätigkeit behindert hatten); vgl. Sbaralea, *Bullar. Francisc.* T. IV. p. 302).

[1]) S. oben S. 82 Anm. 2.

[2]) Nicolaus IV. 1291 März 3, apud Vrbemueterem, uniuersis Christifidelibus. Nouerit uniuersitas uestra quod nos excommunicamus et anathematizamus uniuersos haereticos, Catharos, Patharenos, Pauperes de Lugduno, Passaginos, Josepinos, Arnaldistas, Speronistas et alios quibuscunque nominibus censeantur, facies quidem habentes diuersas, sed caudas ad inuicem colligatas (*Magnum Bullarium Romanum Augustae Taurinorum editum.* T. IV. 1859. p. 105 ff.; vgl. Potthast, *Reg. Pont. Rom.* II. p. 1891. n° 23589, woselbst auch die irrige Beilegung der Bulle an Nicolaus III. zurückgewiesen wird.

[3]) Potthast, *a. a. O.* p. 1967. n° 24580.

[4]) Potthast, *a. a. O.* S. 1496 ff. 1584. 1656 ff. *Annales Vrbeuetani* MG. SS. XIX, 270.

[5]) Weder die *Annales Vrbeuetani*, herausgegeben von L. C. Bethmann, MG. SS. XIX, 269—273, noch die von Weiland seiner Ausgabe der Chronik Martin's von Troppau angehängte, für die Geschichte von Orvieto zur Zeit von Martin's IV. dortigem Aufenthalt ziemlich reichhaltige *Continuatio ponti-*

kein Material zur Beantwortung der Frage bieten.

Die Entdeckung von Castets wurde durch Bartoli[1]) in die Danteforschung eingeführt. Auch Renier[2]), D'Ancona[3]) und Scartazzini[4]) stimmten bei. De Wulf[5]), um diesen schon hier anzuführen, legte die für manche nicht leicht zugänglichen Forschungen von Castets und G. Paris den Historikern der Philosophie vor.

Entschiedenen Widerspruch dagegen setzte dem durch Castets und Gaston Paris aufgestellten neuen Lebensbilde Graf Carlo Cipolla entgegen. In einem sehr ausführlichen und sehr gründlichen Aufsatz über „Siger in der Göttlichen Komödie" [6]) unterwarf er die ganze Siger-Frage einer weit ausholenden Be-

---

ficum Romana, MG. SS. XXII, 475—482, noch endlich das von Alex. Himmelstern, *Eine angebliche und eine wirkliche Chronik von Orvieto*. Straßburg 1882. S. 28—37 nach einer Münchener Handschrift herausgegebene Bruchstück einer *Chronik von Orvieto*, das wenigstens der Thätigkeit Bonifaz des VIII. Erwähnung thut (*a. a. O.* S. 36), bieten zur Entscheidung der Frage die geringste Handhabe. Ebensowenig ist das der Fall bei der auf Benutzung von Archivalien gestützten *Chronik Orvieto's* von Manente (*Historie di* Ciprian Manente da Orvieto, *nelle quali partitamente si raccontano i fatti successi dal* DCCCCLXX, *quando cominciò l' imperio in Germania, insino al* MCCCC. In Vinegia 1561), obwohl in derselben von der Anwesenheit Urban's IV. (S. 127 f.), Clemens' IV. (S. 130 f.), Gregor's X. (S. 138 f.). Martin's IV. (S. 145 ff.), Nikolaus' IV. (S. 155 f.) und Bonifaz VIII. (S. 164 f.) ziemlich ausführlich gesprochen wird.

[1]) Adolfo Bartoli, *Storia della letteratura italiana.* T. V.: *Della vita di Dante Alighieri.* Firenze 1884. p. 217 f. Vgl. oben S. 52 Anm. 1, Ende.

[2]) Rodolfo Renier in einer Besprechung von Bartoli's in Anm. 1 genanntem Band über Dante in: *Giornale storico della letteratura italiana.* T. III. Torino 1884. p. 109.

[3]) D'Ancona, *Varietà storiche e letterarie.* Serie II. Milano 1885. p. 13. 30 f. — In der Deutung von *a ghiado* tritt D'Ancona Gaston Paris bei.

[4]) G. A. Scartazzini, *Dante-Handbuch. Einführung in das Studium des Lebens und der Schriften Dante Alighieri's.* Leipzig 1892. S. 124.

[5]) Maurice De Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége jusqu'à la révolution française.* Louvain et Paris 1895. p. 276.

[6]) C. Cipolla, *Sigieri nella Divina Commedia,* in: *Giornale storico della letteratura italiana.* Vol. VIII. Torino 1886. p. 53—139.

sprechung. Neue Quellen hat Cipolla nicht erschlossen [1]). Nichtsdestoweniger ist er aufgrund des ziemlich vollständig von ihm gesammelten älteren Materials, das er überall mit selbständigen Augen anschaute, zu einem völlig neuen Bilde Siger's gelangt. Wenn ich auch dasselbe in seinen Hauptzügen für verfehlt erachte, so verdient es doch eine eingehende Darstellung und Besprechung. Der Kürze halber halte ich bei der Darstellung mich nicht an Cipolla's an Wiederholungen und Exkursen reiche Reihenfolge, sondern greife die Hauptpunkte in freier Wiedergabe heraus.

Daß Siger von Courtrai, dessen Bücher 1341 an die Sorbonne kommen, nicht mit dem Siger von Brabant identisch sein könne, den Simon Duval 1278 vor sein Gericht fordert und den Dante 1300 im Paradiese vorführt, nimmt auch Cipolla mit Delisle und Potvin an [2]). Aber wenn wir aus den Berichten ausscheiden, was auf diesen Siger von Courtrai geht, so bezieht sich der Rest — und dies ist das Eigentümliche in Cipolla's Ansicht — nicht auf einen Siger — Siger von Brabant —, sondern es müssen von jenem Siger von Courtrai zwei weitere Siger unterschieden werden, der von Brabant und ein älterer Siger von Courtrai [3]). Während von jenem Siger von Brabant, dem von Dante gefeierten Lehrer, mit vieler Phantasie ein ideales Bild gezeichnet wird, werden auf den angeblichen älteren Siger von Courtrai alle diejenigen weniger erfreulichen Züge zusammengetragen, die sich jenem Idealbilde nicht fügen wollen.

Den Ausgang bildet für Cipolla die Dantestelle. Warum, fragt sich Cipolla, hat Dante in den Gesängen, in welchen er die beiden Heiligen Thomas und Bonaventura im Kreise der seligen Theologen vorführt, diesen beiden das Lob der beiden großen Orden des hl. Franz und des hl. Dominikus in den Mund gelegt? Deshalb, so meint er, weil so nicht nur die bei-

---

[1]) Doch macht er zuerst darauf aufmerksam (*a. a. O.* S. 128), daß die von Le Clerc angezogene Notiz der Editores Romani über die Adresse von Thomas' Opusculum gegen Wilhelm von St. Amour und Siger auf Tocco sich stützt; s. oben S. 63.

[2]) *A. a. O.* S. 71. 93.

[3]) *A. a. O.* S. 117. 130 u. ö.

den ihr Lehramt als Pariser Professoren auch im Himmel fortsetzen, sondern weil zugleich der Dichter selbst auf diese Weise seine Mißbilligung des Kampfes andeuten kann, den die Universität Paris gegen die Zulassung jener beiden Orden geführt hatte [1]. Thomas von Aquin und Bonaventura hatten in jenem Streite die Sache der Mendikanten verteidigt. Wie könnte nun da der Dichter, so fragt Cipolla weiter, den Aquinaten zwischen Albert und Siger vorführen und ihn längere Lobesworte dem letzteren widmen lassen, wenn dieser Siger mit dem Siger identisch wäre, der nach den aus Tocco schöpfenden römischen Herausgebern der Werke des hl. Thomas an der Seite des Wilhelm von Saint-Amour gegen die Mendikanten focht und mit diesen von Thomas in einer eigenen Schrift bekämpft wurde [2]? Jener Siger Tocco's und der Editores Romani muß also von dem Siger von Brabant bei Dante verschieden sein.

Dieser Siger Dante's ist durchaus Thomist. Nach Échard [3] vermachte er der Sorbonne Werke des hl. Thomas. Daß Échard hier den (jüngeren) Siger von Courtrai mit dem von Brabant verwechselt, hat Potvin [4] nicht erwiesen. Warum konnten nicht beide ähnliche Schenkungen machen [5]?

Als Thomist erweist sich Siger auch durch die Schrift, von der Potvin einiges veröffentlichte, die *Impossibilia*. Der dort geführte Gottesbeweis ist ganz thomistisch, wenn auch in der Art, wie die Existenz Gottes als etwas dem Einsichtigen aus dem Gottesbegriff selbst Evidentes betrachtet wird, noch mehr die Gedanken Bonaventura's anklingen [6]. Außerdem citiert nach Le Clerc's Angabe Siger den hl. Thomas ausdrücklich, doch sicher nicht, um ihn zu bekämpfen [7].

---

[1] *A. a. O.* S. 88—90.

[2] *A. a. O.* S. 123. 134.

[3] Cipolla spricht stets von Échard und Quetif als Verfassern des Artikels. Er hat das Zeichen nicht beachtet, durch das Échard den Artikel als von ihm allein herrührend kenntlich macht.

[4] S. oben S. 77.

[5] *A. a. O.* S. 115 ff.

[6] *A. a. O.* S. 101 ff.

[7] *A. a. O.* S. 109.

Freilich wurde Siger von Brabant nach dem von Échard benutzten Bericht im Jahre 1278 der Häresie bezichtigt. Aber von dieser Anklage [1]) wurden auch die Werke des hl. Thomas von Aquin betroffen [2]). Außerdem berichtet Échard ausdrücklich, daß Siger von dieser Anklage freigesprochen wurde. Für einen solchen Ausgang des Processes spricht nicht nur das Vermächtnis an die Sorbonne, das ja freilich von Potvin angezweifelt wurde, sondern auch der Ausgang des Processes gegen Berner von Nivelles, von dem der gegen Siger unabtrennbar ist. Denn daß Berner in der Gemeinschaft der Kirche starb, kann nicht bezweifelt werden [3]).

Man kann dagegen nicht mit Castets und G. Paris sich auf Durante's *Fiore* berufen. Der *mastro Sighier* Durante's wurde nicht wegen irgend welcher kirchenpolitischer Gründe bezichtigt, wie Paris dies annimmt, um zu erklären, wie ein von der römischen Kurie Verurteilter von Dante in solchem Maße gefeiert werden konnte. Auch die Berufung auf Dubois, der uns über die kühnen politischen Anschauungen Siger's berichte [4]), ändert daran nichts; denn was Dubois erzählt, betrifft nur eine theoretische Frage der Philosophie, die kein Echo im praktischen Verhalten haben mußte [5]). Vielmehr stellt Durante den Meister Siger mit Wilhelm von Saint-Amour zusammen. Er denkt also an eine gegen die Mendikantenorden gerichtete Agitation als Grund des Orvietaner Ereignisses [6]). Einen solchen Mann aber konnte, wie schon bemerkt, Thomas bei Dante unmöglich so preisen, wie wir thatsächlich bei dem Dichter lesen [7]).

Jener Gegner der Mendikanten, gegen den Thomas von Aquino schrieb und über dessen Ende Durante berichtet, ist

---

[1]) Cipolla denkt wohl an die von Stephan Tempier, dem Bischof von Paris, 1277 censurierten Sätze, sowie an die Briefe des Johannes Peckham.

[2]) *A. a. O.* S. 135.

[3]) *A. a. O.* S. 119.

[4]) Daß hier in Wahrheit nicht Siger spricht, sondern Aristoteles, dessen Interpret jener ist (s. oben S. 78 Anm 2), hat auch Cipolla nicht gesehen.

[5]) *A. a. O.* S. 95.

[6]) *A. a. O.* S. 122 f.

[7]) *A. a. O.* S. 123 134.

also von Siger von Brabant zu unterscheiden [1]). Ohne hinreichenden Grund hat man Échard's Angabe, ein Siger von Courtrai sei Gefährte Robert's, des Stifters der Sorbonne, gewesen und habe Thomas von Aquino gesehen, als unhistorisch betrachtet und gemeint, er habe Siger von Courtrai und Siger von Brabant verwechselt [2]). Échard hat das Archiv der Sorbonne sorgfältig studiert [3]) und jedenfalls dorther seine Nachricht entnommen. Daß dem in der That auch in unserm Falle so war, ersieht man aus einer Notiz von Petit-Radel [4]), nach der in der handschriftlich erhaltenen Gründungsgeschichte der Sorbonne *(Sorbonae origines)* von Héméré unter den Gefährten Robert's von Sorbonne zur Zeit, als dieser seine Stiftung begründete (1253), ein *Suger von Courtray* sich fand [5]).

Natürlich muß dieser ältere Siger von Courtrai von dem jüngeren, dessen Vermächtnis 1341 an die Sorbonne kam, unterschieden werden. Derselbe ist wohl identisch mit dem magister Sigerus [6]), der uns in den Unruhen von 1266 und 1275 an der Pariser Universität begegnet [7]). Denn daß dieser Siger mit Siger von Brabant identisch sei, ist durch nichts erwiesen [8]).

Dieser ältere Siger von Courtrai dürfte, wie Cipolla annimmt, es auch sein, von dessen Lebensende der Dichter von *Il Fiore* spricht. Dem Ausdruck *a ghiado* an dieser Stelle darf man nicht mit Castets eine von der gewöhnlichen abweichende Bedeutung geben wollen; *a ghiado* heißt soviel wie *di coltello.* So erzählt auch Villani, daß Albert von Österreich [9]) *a ghiado* von einem seiner Verwandten verräterischer Weise ermordet

[1]) *A. a. O.* S. 124. 128.

[2]) *A. a. O.* S. 117. 124.

[3]) *A. a. O.* S. 118.

[4]) *Hist. litt. de la France.* XIX. p. 292. 302 f. S. oben S. 69, Anm. 4.

[5]) *A. a. O.* S. 129 f.

[6]) *A. a. O.* S. 126 f.

[7]) S. oben S. 57 ff.

[8]) Besonders tritt Cipolla dem Versuche entgegen, aus den Worten *magistri Sygerus et Symon de Brabant* (s. oben S. 58) etwas zu folgern; *de Brabant* gehöre nur zu *Symon* (*a. a. O.* S. 127).

[9]) Gemeint ist Albrecht II., Herzog von Österreich und deutscher König, der 1308 von seinem Brudersohn Johannes Parricida und dessen Mitverschworenen erschlagen wurde.

wurde [1]). Einen solchen gewaltsamen Tod durch Messer oder Schwert, nicht auf dem Richtplatz, sondern bei einem verräterischen Überfall, meinte Durante, wenn er Falsenbiante sich rühmen läßt, daß er den maestro Sighier sterben ließ *a ghiado a gran dolore.* Die Worte *a gran dolore* sollen dabei, meint Cipolla, nichts Besonderes bedeuten, sondern dem Reime zu Liebe hinzugesetzt sein [2]).

Freilich verhehlt sich Cipolla nicht, daß er bei seinem Bestreben, den Siger von Brabant zu exkulpieren, von der Scylla in die Charybdis geraten ist, indem er nun gar die Mendikanten zu Meuchelmördern stempelt. In dieser Verlegenheit schlägt er einen etwas seltsamen Ausweg ein. Durante soll nicht berichten, was sich wirklich zugetragen, sondern was die Universitäts-Professoren in Paris erzählten. Siger (von Courtrai), so legt sich Cipolla die Sache zurecht, sei nach Italien gekommen, um vor dem Papste die Sache der Universität gegen die Mendikantenorden zu führen, sei aber unterwegs in Orvieto gestorben. Die Professoren in Paris hätten dann daraus gemacht, daß er meuchlings in Orvieto von den Mendikanten umgebracht sei [3]).

Ich brauche wohl auf diese letzterwähnte luftige Hypothese, die jedes thatsächlichen Anhalts entbehrt, nicht näher einzugehen. Wie sollte auch der italienische Dichter, der doch sonst gerade von italienischen Ereignissen Näheres berichtet [4]), dazu kommen, hier ein in seiner nächsten Nähe vorgefallenes Ereignis in der völlig veränderten Form wiederzugeben, die dasselbe in weiter Entfernung, in Paris, durch das entstellende Gerücht gewonnen hätte? Und woher nimmt Cipolla den Grund, ohne weiteres die Pariser Universitätsprofessoren zu Erfindern solcher böswilliger Gerüchte zu machen?

Ebenso ist es eine ganz grundlose Vermutung, Siger sei „durch Verrat“ gefallen; nichts steht davon bei Durante. Im Gegenteil passen die Worte *a gran dolore* gar nicht zu einer solchen schnell

[1]) Giov. Villani. *Cron.* VIII, 94: fu morto a ghiado da uno suo nipote a tradimento.

[2]) *A. a. O.* S. 121 f.

[3]) *A. a. O.* S. 130.

[4]) Vgl. z. B. Sonett CXXVI (S. 82 Anm. 2.)

beendigten Messeraffäre; und wenn Cipolla meint, dieselben ständen bloß des Reimes wegen da, so ist das reine Willkür.

Im Gegensatz zu jenem Siger von Courtrai, dem von Thomas von Aquino bekämpften Unruhestifter, steht der von Dante gefeierte Thomist Siger von Brabant. Vermutlich ein Schüler des hl. Thomas [1]), ist er ein berühmter Lehrer, dessen Ruhm zum Wachstum der Schule von St. Geneviève beitrug [2]), und den noch die Nachwelt mit dem Beinamen des „Großen“ feierte [3]). Seine Lehrerfolge, so versteht Cipolla die *invidiosi veri* bei Dante, weckten den Neid anderer, vermutlich seiner Kollegen an der Pariser Universität. Diese mißgünstigen Konkurrenten wohl waren es, welche den Proceß vor dem Großinquisitor von Frankreich gegen ihn erregten. Darin war er ein Leidensgefährte des hl. Thomas, gegen dessen Lehre im XIII. Jahrhundert von Gegnern gleichfalls Anschuldigungen erhoben wurden [4]). Von Lüttich, wohin er sich zeitweilig begeben, kehrte Siger nach Paris zurück. Hier hörte ihn Dubois; hier hinterließ er seine *Impossibilia*, „ein hochgeschätztes Textbuch für die Schule“ [5]). Hingerissen von seinen tiefen philosophischen und theologischen Betrachtungen, sehnte sich Siger aus den Banden der Leiblichkeit; wie St. Paulus, verlangte er aufgelöst zu sein, um die Geheimnisse der Gottheit zu schauen. Das heißt es, wenn Dante von ihm sagt, ihm, dem in tiefe Gedanken Versenkten, habe der Tod spät zu kommen geschienen [6]). — Dante selbst war zwar nicht sein persönlicher Schüler, da er erst zwischen 1316 und 1319 in Paris war [7]), wo er seine philosophische Bildung nicht begann, sondern vollendete [8]); aber er fand in Paris die lebendige Universitätstradition über Siger, dessen Bücher dort hochgeschätzt wurden. Ihm setzt er ein Denkmal in jenen Ver-

[1]) *A. a. O.* S. 135 f.

[2]) *A. a. O.* S. 113.

[3]) S. S. 77 Anm. 4, Ende.

[4]) *A. a. O.* S. 135.

[5]) *A. a. O.* S. 131.

[6]) *A. a. O.* S. 125. 136.

[7]) *A. a. O.* S. 66.

[8]) *A. a. O.* S. 86.

sen der Komödie, in denen er Thomas zwischen Albert und Siger vorführt, Albert, dem Lehrer des Aquinaten, und Siger, seinem Schüler [1]).

Auch hier wieder fehlt es nicht an unbewiesenen Voraussetzungen und gezwungenen Deutungen. Eine leere Vermutung ist es, daß Siger ein Schüler des hl. Thomas war. Was über seine hohe Schätzung gesagt wird, die ihm den Beinamen des „Großen" eintrug [2]), die Schüler nach St. Geneviève lockte und ihm den Neid seiner Konkurrenten zuzog, ist nichts als freie Ausschmückung. Daß Dubois erst nach 1278 Zuhörer bei Siger war — und damit stützt Cipolla seine Ansicht, Siger sei von Lüttich nach Paris zurückgekehrt —, ist wenig wahrscheinlich, da derselbe auch Thomas von Aquino hörte [3]), der schon 1274 starb und schon vorher Paris verlassen hatte. Und die Deutung der Dantestelle vollends wird niemand, der ohne Vorurteil an dieselbe herantritt, anders als höchst gezwungen und gewaltsam finden.

Aber nicht auf diese einzelnen Willkürlichkeiten in der Durchführung soll hier der Hauptnachdruck gelegt werden; vielmehr sind schon die Fundamente, auf denen sich Cipolla's Ansicht aufbaut, unhaltbar und damit seine ganze Ansicht, soweit sie Eigentümliches enthält, hinfällig.

Man weiß, welcher Mißbrauch etwa mit den Berichten des Aristoteles über die ältere Philosophie getrieben ist. Wie oft hat man nicht, zum Schaden einer wirklich allseitigen historischen Würdigung, argumentiert: Aristoteles berichtet dies, und nur dies; also ist es so wahr. Eine solche Untrüglichkeit wird auch hier dem Dichter der Komödie zugelegt. Und doch thut man dem großen Florentiner gewiß nicht Unrecht, wenn man mit Gaston Paris [4]) seine historische Erudition nicht eben auf eine Stufe mit seinem philosophisch-theologischen Wissen und mit seinem dichterischen Genie stellt. Sehr gut ist es denkbar, daß der Dichter von jenem Professorenstreit in Paris nicht viel wußte oder kein Gewicht darauf legte, oder daß er doch

[1]) *A. a. O.* S. 91. 136.

[2]) dazu vgl. oben S. 77 Anm. 4, Ende.

[3]) Dubois, *De recuper. terrae sanctae* c. 40 § 63. p. 53 ed. Langlois.

[4]) S. oben S. 85.

mit der Beteiligung Siger's an demselben nicht bekannt war. Wird dieser doch in keiner der auf diesen Streit bezüglichen Urkunden, speciell nicht in denjenigen, die den päpstlichen Urteilsspruch enthalten [1], genannt, sondern nur von Tocco als Genosse Wilhelm's von Saint Amour erwähnt. Wäre er ein Führer in jenem Streite gewesen, so würden auch die Urkunden seiner gedenken.

Dann aber legt Cipolla's Beweisführung dem Dichter ein weiter gehendes Maß von Rücksichtnahme und selbst Ängstlichkeit bei, als er es thatsächlich besessen. Wenn er jemanden in das Paradies versetzt, so ist dem kein sorgfältig geführter Kanonisationsproceß voraufgegangen. Und wenn er Thomas das Lob eines Seligen verkündigen läßt, so hat er dabei wohl ebenso wenig vorher ängstlich die Stellung der beiden erwogen, wie er das in anderen Fällen gethan. Nach beiden Seiten hin ist für das Verfahren Dante's charakteristisch eine bisher in diesem Zusammenhange nicht betrachtete Stelle, die in mehrfacher Hinsicht zu der unseren eine überraschende Parallele bietet.

Wie im zehnten Gesange des *Paradiso* Siger der letzte unter den Seligen ist, die der hl. Thomas dem Dichter vorführt, so schließt im zwölften den Reigen derer, die den hl. Bonaventura umgeben und von diesem vorgestellt werden, Joachim von Fiore,

> Der Kalabreser Abt, der Joachino,
> Der mit prophet'schem Geiste war begabet [2].

Gewiß ist Joachim († 1202) eine beachtenswerte und achtungswürdige Erscheinung. Das vierte allgemeine Laterankonzil vom

---

[1] Vgl. besonders das Schreiben Alexander's IV. an den Bischof Reginald von Paris von 1256 Juni 17 (Denifle, *Chart. uniuers. Paris.* I. p. 319 ff.): . . . Guillermum de Sancto Amore et Odonem de Duaco, doctores theologiae, ac magistros Nicolaum de Barro super Albam et Christianum canonicum Belnacensum tanquam principales huiusmodi rebellionis et contumaciae incentores omnibus dignitatibus et beneficiis suis ecclesiasticis ac officio magistrali, dictumque G. capellania nostra priuamus etc. (*a. a. O.* S. 321).

[2] Il Calabrese abate Giovacchino
Di spirito profetico dotato.
Parad. XII, 140 f.

Jahre 1215, welches seine Trinitätslehre, die er in einer gegen Petrus Lombardus gerichteten Schrift vorgetragen hatte, verwarf, will ausdrücklich die Verurteilung nicht auch auf die Person des Verfassers ausgedehnt sehen [1]; Konzil und Papst nehmen Joachim's Stiftung, seine Abtei und seine Klosterkongregation, in Schutz. Auch Männer, wie Wilhelm von Auvergne, Vincenz von Beauvais, Alberic von Troisfontaines, gedenken seiner lobend [2]. Aber das hebt die Verurteilung seiner Lehre durch das Laterankonzil nicht auf. Dazu war bekanntlich gerade der Orden, den der hl. Bonaventura als Ordensgeneral leitete, auf das tiefste von den traurigen Verwirrungen betroffen, die durch Joachim's Weissagung eines anbrechenden neuen Zeitalters des heiligen Geistes, in dem der spirituelle Sinn der heiligen Schriften als „ewiges Evangelium“ gelten solle, angerichtet wurden. Die Spiritualen schworen auf jene Prophezeiungen und stützten zum Teil auf sie ihre von Bonaventura's Richtung abweichenden Ideen. Gerhard von Borgo San Donnino hatte zu den Hauptschriften Joachim's, die er unter dem Namen des *Euangelium aeternum* zusammenfaßte, einen *Introductorius* geschrieben, der nebst jenem *Euangelium aeternum* selbst weidlich von der Partei Wilhelm's von St. Amour in dem Kampfe der Pariser Universität gegen die Mendikantenorden ausgenutzt wurde [3], nebenbei bemerkt, auch ein Beweis dafür, wie wenig Dante auf jenen Pariser Streit überhaupt Rücksicht nimmt. Da ist es denn kein Wunder, wenn derselbe hl. Bonaventura, dem Dante im *Paradiso* ein Lob des prophetischen Kalabreser Abtes in den Mund legt, nach der Geschichte in seinem Leben eine ganz andere Stellung eingenommen hat. „Aus Unwissenheit tadelt Joachim,“ sagt er von ihm, „den Lehrer“ (Petrus Lombardus ist gemeint), „und weil er einfältig war, so hat er den Lehrer nicht geachtet,

---

[1] Labbe-Mansi, *SS. Conciliorum noua et amplissima collectio.* T. XXII. Venetiis 1778. col. 981–986.

[2] Franz Ehrle in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon.* 2. Aufl. Bd. VI. Freiburg i. B. 1889. Sp. 1474.

[3] Denifle, *Chart. uniuers. Paris.* I. p. 272 ff. 297. Vgl. auch Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni,* in: *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters.* Bd. I. Berlin 1885. S. 48 ff.

und darum wurde nach dem gerechten Urteil Gottes sein Schriftchen auf dem Laterankonzil verdammt und der Satz des Lehrers gebilligt" [1]). Und ebensowenig giebt er etwas auf Joachim's Prophezeiungen. Wenn er ihn auch nicht ausdrücklich nennt, so zielt er doch offenbar auf ihn in seinen Reden über das Sechstagewerk, wo er betont, daß nach dem Neuen Testamente kein anderes sein werde, weil jenes das ewige Testament ist [2]). Er stimmt darin mit Thomas von Aquino überein, der das, was in Joachim's Prophezeiungen zugetroffen, nicht auf göttliche Offenbarung, sondern auf menschliche Kombinationsgabe zurückführt [3]), und mit der Synode von Arles (1263), welche jenen prophetischen Joachimismus verurteilt und die Verbreitung seiner Schriften untersagt [4]). Wie aber der hl. Bonaventura praktisch, als Ordensgeneral, sich zum Joachimismus stellt, das ersehen wir daraus, daß er sogar seinen Vorgänger im Generalat, Johann von Parma, wegen seiner zu eifrigen Verteidigung Joachim's zur Rechenschaft zog. Der Frater Angelus de Clarino, welcher uns dies berichtet, hat ihn darum in seiner, der Verteidigung der Spiritualen gewidmeten *Historia septem tribulationum ordinis Minorum* bitter getadelt [5]).

---

[1]) Bonavent. *in I. Sent.* d. 5 dub. 4 (*S. Bonaventurae opera omnia, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura.* T. I. Ad Claras Aquas [Quaracchi] 1882. p. 121, a): Et ideo ignoranter Joachim reprehendit Magistrum, et quia, cum esset simplex, non est reueritus Magistrum, ideo iusto Dei iudicio damnatus fuit libellus eius in Lateranensi Concilio, et positio Magistri approbata.

[2]) Bonavent. *Collat. in Hexaemeron* XVI, n. 2 (*Opera,* T. V. Quaracchi 1891. p. 403, b): Post nouum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum nouae legis subtrahi potest, quia illud testamentum aeternum est. Vgl. den Herausgeber, P. Ignatius Jeiler *ebd.* p. 433, b.

[3]) Thomas Aqu. *in IV. Sent.* d. 43 q. 1 a. 3 (*Opera,* ed. Antverp. 1612. T. VII, fol. 203r a): . . . quamuis ab eis qui hoc putant exquisite et ingeniose illa singula (die Plagen Ägyptens) his singulis (den Verfolgungen der Kirche) comparata uideantur, non prophetico spiritu, sed coniectura mentis humanae, quae aliquando ad uerum peruenit, aliquando fallitur. Et similiter uidetur esse de dictis Abbatis Joachim, qui per tales coniecturas de futuris aliqua uera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

[4]) Labbe-Mansi, *a. a. O.* XXIII. Venetiis 1779 col. 1002—1004.

[5]) Vgl. die Veröffentlichung derselben von Fr. Ehrle, *Archiv f. Litteratur- u. Kirchengesch. d. M.-A.* Bd. II. Berlin 1886. S. 277. 284 f.

Nun zeigt zwar Dante in seinen Urteilen und seinen Reformgedanken manche Berührungen mit der *Arbor uitae crucifixae Iesu* des Ubertino von Casale, eines Hauptvertreters der spiritualistischen Richtung, in dessen Schrift die Prophezeiungen Joachim's eine verhängnisvolle Rolle spielen [1]. Aber keineswegs nimmt er Partei für jene Spiritualen, deren Einseitigkeit er durch den Mund des hl. Bonaventura ebenso sehr verurteilt, wie das entgegengesetzte Extrem des Matteo d'Aquasparta [2]. Auch Ubertino gegenüber wahrt er Kritik [3]. Sein Mann ist nicht Ubertino, sondern Bonaventura. Daß er mit Wissen Bonaventura's Urteil Ubertino zu Liebe gefälscht haben sollte, erscheint ausgeschlossen.

Wenn also Dante dem hl. Bonaventura solchen Preis des Kalabreser Abtes in den Mund legt, so wird man nach dem, was über Bonaventura's historische Stellung zu Joachim soeben beigebracht wurde, entweder zu der Ungeheuerlichkeit seine Zuflucht nehmen müssen, Dante's Abt Joachim sei ein anderer als Joachim von Fiore, oder aber man muß zugestehen, daß der Dichter in historischen Dingen, die nicht gerade ihm nahe liegende Verhältnisse betreffen, entweder nicht allzu genau unterrichtet ist, oder nicht eben allzu ängstlich wägt. Dann aber wird man auch bei den Versen, die über Siger von Brabant handeln, sich nur an das halten können, was der Dichter wirklich sagt. Nicht aber wird man auf die angebliche Unvereinbarkeit dieser Verse mit solchen Thatsachen, von denen Dante schweigt und von denen wir gar nicht wahrscheinlich machen können, daß sie ihm bekannt sein mußten, den Schluß aufbauen, jene Thatsachen könnten nicht unsern Siger von Brabant betreffen, sondern müßten einem andern Siger beigelegt werden. Und hatte Dante von jenen Streitigkeiten Siger's eine gewisse Kenntnis, wie er von den Joachimitischen Wirren sie doch haben mußte: warum soll er nicht, sich an das Ganze der Persönlichkeit oder irgend eine ihm sympathische Seite derselben haltend, in dem einen Falle so gut wie in dem andern davon abgesehen haben?

---

[1]) F. X. Kraus, *Dante. Sein Leben und seine Werke, sein Verhältnis zur Kunst und Politik.* Berlin 1897. S. 736 ff.

[2]) *Paradiso* XII 124.

[3]) Kraus, *a. a. O.* S. 745 f.

Eine zweite Grundlage von Cipolla's Argumentation ist die von ihm behauptete Existenz eines älteren Siger von Courtrai. Es sei keine Verwechslung mit Siger von Brabant, wenn Échard berichte, nach den Akten der Sorbonne habe Siger von Courtrai noch Thomas von Aquino gesehen und sei einer der ersten Gefährten Robert's von Sorbonne gewesen; denn auch Héméré berichte das Letztere.

Allein jedenfalls denkt Échard nicht an die Unterscheidung eines älteren und eines jüngeren Siger von Courtrai. Dem angeblichen Gefährten Robert's von Sorbonne schreibt er die Schenkung von Werken des hl. Thomas zu, die bei jenem von Cipolla konstruierten älteren Siger von Courtrai, dem Gegner des Aquinaten, sich sehr wunderlich ausnehmen würde. Bei Échard ist das sehr erklärlich. Denn das Jahr, in dem jene Manuskripte an die Sorbonne kamen (1341), fand erst Delisle in einer Handschrift der ehemaligen Sorbonne. Échard kennt dasselbe überhaupt nicht. Er konnte also sehr wohl jenes Vermächtnis früher ansetzen, wenn er irgendwo einen Siger von Courtrai als Zeitgenossen von Robert und Thomas von Aquino erwähnt fand.

Wie schon der Umstand, daß Échard dieses von Delisle herangezogene Manuskript der Sorbonne übersehen hat, uns beweist, hat Échard keineswegs, wie Cipolla meint, alle Urkunden und sonstigen Manuskripte der Sorbonne sorgfältig durchstudiert. Für die *Scriptores ordinis Praedicatorum* war das ja auch nicht nötig. Vielmehr dürfte er sich hier auf die Schrift des Hemeraeus (Claude Héméré): *Sorbonae origines, disciplina, uiri illustres* stützen, auf die auch Cipolla nach Petit-Radel sich beruft.

Cipolla scheint diesen Hemeraeus für einen alten Gewährsmann zu halten. In Wirklichkeit ist er ein moderner Schriftsteller († 1650), dessen Werk keineswegs eine zuverlässige Quelle bildet [1]. Wir dürfen ihm ruhig zutrauen, daß er den späteren Siger von Courtrai mit dem aus der Universitätsgeschichte bekannten älteren Siger verwechselte.

Handelt es sich aber bei Échard, und auch wohl bei Hemeraeus, wenn sie von Siger von Courtrai reden, um den, der nach Delisle's Entdeckung um 1341 starb, so erhält dadurch

---

[1]) Siehe oben S. 69 Anm. 4, wo das Nähere angegeben ist.

Cipolla's Versuch, den Siger, der 1266 und 1275 in den Universitätswirren auftritt, von Siger von Brabant zu unterscheiden und ihn mit dem angeblichen älteren Siger von Courtrai zu identificieren, einen harten Stoß. Diese Annahme Cipolla's ist aber in der That völlig unhaltbar. Ich will nicht Gewicht darauf legen, daß die Ausdrucksweise in der einen dieser Urkunden: *magistri Sygerus et Symon de Brabant*, wie schon oben hervorgehoben wurde, trotz Cipolla's Einsprache es doch mindestens nahelegt, die Heimatsbezeichnung auch auf den erstgenannten Siger mitzubeziehen [1]). Aber auch Cipolla wird nicht leugnen, daß Siger von Brabant in jener Zeit bereits der Universität Paris angehörte. Ist es denkbar, daß da in einer offiziellen Entscheidung nur von einem magister Sigerus, ohne Heimatsangabe oder sonstige nähere Bestimmung, gesprochen wäre, wenn unter den Magistern der Artistenfakultät zwei Siger sich fanden, die zudem beide zur Nation der Pikarden zählen mußten?

Wie aber steht es mit dem Thomismus Siger's von Brabant, durch den er sich von dem angeblichen älteren Siger von Courtrai unterscheiden soll?

Diese Behauptung, eine dritte Hauptstütze von Cipolla's Ansicht, gründet sich zunächst auf das angebliche Vermächtnis Siger's von Brabant von Werken des hl. Thomas an die Sorbonne. Daß Échard, indem er von diesem erzählt, Siger von Courtrai und Siger von Brabant verwechselt hätte, habe Potvin mit nichten erwiesen. — Die Art, wie Cipolla dies darzuthun sucht, ist das Musterbild eines rein advokatorischen Plaidoyers. Nirgendwo wird mit positiven Gründen operiert, sondern immer nur mit negativen: „es ist nicht bewiesen, daß" u. s. w. Demgegenüber sei hier nur ein Doppeltes hervorgehoben.

1) Wenn auch nicht Potvin, dem Cipolla diese Unterlassung vorwirft, wohl aber schon Delisle hat den gesamten Handschriftenschatz, der aus der Sorbonne in die Nationalbibliothek gelangt ist, hinsichtlich seiner Provenienz einer genauen Durchforschung durchzogen, dabei aber keine Spur einer Schenkung Siger's von Brabant gefunden [2]).

---

[1]) S. oben S. 58.

[2]) S. oben S. 67 Anm. 4.

2) Nicht nur eine einzige Schrift des Aquinaten, wie sich bei Cipolla die Sache darstellt, hat nach Échard Siger von Brabant der Sorbonne vermacht, sondern vier. Alle diese vier kehren da, wo Échard in der Biographie des Thomas von Aquino die Manuskripte seiner Werke, die er gesehen, namhaft macht, wieder als die Geschenke des Siger von Courtrai [1]. Wenn bei einer Schrift auch denkbar wäre, daß das gleiche Werk von zwei Sigeren geschenkt sei, so ist diese Annahme bei vier Werken doch geradezu absurd.

Diese Schenkung aber ist, wie hier nebenbei gegen Cipolla bemerkt sein möge, der einzige Grund, auf den hin Échard seine Behauptung von der späteren Stellung Siger's sowie Berner's von Nivelles stützt. Das wird keiner leugnen, der die Stelle [2] unbefangen liest. Wenn nun die Berufung auf die angebliche Schenkung Siger's von Brabant hinfällig geworden ist, so beweist auch die Parallele mit Berner von Nivelles, an die Cipolla sich ferner anklammert, nichts. Wissen wir doch nicht einmal, ob beide wegen derselben Sache angeklagt waren. Und warum sollte sich das Schicksal der beiden nicht verschieden gestalten?

Hinfällig endlich ist der Versuch Cipolla's, den Thomismus Siger's aus den wenigen Fragmenten von Siger's Werken und den paar Notizen darüber, die ihm zugänglich sind, zu erweisen. Bei Le Clerc hat er gelesen, daß in den *Impossibilia* Thomas von Aquino citiert ist. Daß das geschehen sei, um Thomas zu bekämpfen, erscheint ihm ausgeschlossen [3]. In Wirklichkeit ist das gerade Gegenteil der Fall, wie man aus vorliegender Ausgabe sehen kann [4]. Und daß auch sonst die von Cipolla gegebene Charakteristik nur teilweise zutrifft, wird später gezeigt werden. Dabei mag hier noch zudem davon abgesehen werden, ob Siger jene Schrift verfaßte oder ob er nicht vielmehr in ihr bekämpft wird.

---

[1]) S. oben S. 68 Anm. 4. Auch hier sind es nur eben dieselben vier Werke, keine weiteren, die als Geschenke Siger's von Courtrai angeführt werden, ein Umstand, der die Übereinstimmung noch schlagender macht.

[2]) S. oben S. 65 Anm. 2.

[3]) *A. a. O.* S. 109.

[4]) Vgl. S. 19, 5—11.

Sonach ist der Einspruch Cipolla's nicht im Stande, das durch Delisle's und Potvin's Kritik von Le Clerc's Aufsatz festgestellte Bild Siger's von Brabant zu erschüttern. Beachtenswerter ist sein Widerspruch gegen die Identificierung des Mastro Sighier bei Durante mit unserm Siger.

Gerade über diesen Punkt hätte man Auskunft aus der gewaltigen Regestenpublikation erhofft, welche die jetzt unter Leitung Duchesne's stehende französische *École de Rome* seit der Eröffnung der Vatikanischen Archive durch Leo XIII. veranstaltet. Indes bringen die bis jetzt veröffentlichten Hefte keine Erwähnung jenes Processes in Orvieto [1]). Wohl aber bestätigen sie die lebhafte Thätigkeit der Inquisition unter Nikolaus IV., welche schon oben (S. 88 f.) der von Gaston Paris gegebenen Datierung aufgrund der bereits diesem vorliegenden Quellen entgegengestellt wurde [2]).

Eine immerhin nicht ganz unbedeutende Anzahl von Daten zur Lebensgeschichte Siger's war es, die so durch die Arbeiten verschiedener Gelehrter festgestellt worden war. Was dagegen seine Lehrmeinungen anlangt, so wußte man verwunderlicher Weise über dieselben so gut wie gar nichts. Zwar hatte Le Clerc über die Werke Siger's einige Notizen gegeben; Potvin hatte ein paar kleine Stücke aus einzelnen Schriften veröffentlicht; aber die einzige Schrift, von deren Inhalt man ein klein wenig mehr als nichts wußte, die *Impossibilia,* war nicht in ihrem wahren Charakter erkannt und hatte nur zu falschen Schlüssen Anlaß gegeben.

Die Aufklärung kam zunächst auf einem Umwege. Bekanntlich hatte im Jahre 1277 (neuen Stiles) am vierten Sonntag der Fasten (März 7) der Bischof von Paris, Étienne

---

[1]) Die Regesten gerade Martin's IV. fehlen leider noch. Die von Urban IV. (von Dorez und Guiraud), Clemens IV. (von Jordan), Gregor X. (von Guiraud), Nikolaus IV. (von Langlois), Bonifaz VIII. (von Digard, Faucon, Thomas) erwähnen den Proceß nicht.

[2]) Zu den Nummern 2776. 2779. 2780. 2781. 3186. 3220. 3378. 4475. 4476. 5179. 5423. 5724. 6039. 6193. 6715. 6716, welche den S. 88 Anm. 3–5 und S. 89 Anm. 2 angeführten Nummern bei Potthast entsprechen, kommen noch hinzu n° 2777 (wichtig!). 2778. 2913. 2914. 4035. 4093. 4253 (die Apostelbrüder betreffend). 5425. — Die hier erwähnten in Orvieto geführten *Processus* (n° 4404—4407. 6704–6706. 6724—6726) sind anderer Natur.

Tempier (Stephanus de Aurelianis), 219 Sätze verurteilt [1], die, wie es in dem Briefe desselben heißt, von Angehörigen der Artistenfakultät zu Paris als diskutierbar [2]) aufgestellt und als wahr in der Philosophie, wenn auch falsch in der Theologie verteidigt waren [3]). Anscheinend ist jenen Männern die Philosophie mit Aristoteles und dem, was sie unter Aristoteles verstanden, identisch. Diesen Sätzen, welche zu einem großen Teil dem Averroismus entstammen, waren schon 13 andere ähnlichen Charakters voraufgegangen, welche im J. 1270 Dec. 10 von demselben Stephan Tempier verworfen wurden [4]). Gegen wen die Verurteilung sich richtete, ist in den betreffenden Urkunden nicht gesagt. Einzelne von den 1277 verworfenen Sätzen, die das Individuationsprincip betreffen, hat man zwar auf Thomas von Aquino bezogen [5]); aber weder steht in einer einzigen Handschrift der angebliche Zusatz *contra fratrem Thomam* [6]), noch paßt auf diesen die in dem Begleitbriefe von den Urhebern gegebene Schilderung. Es handelt sich da wohl nur um ein zufälliges Zusammentreffen. Die wahren Adressaten waren in Vergessenheit geraten.

Da machte Hauréau, zuerst im Jahre 1885 [7]), auf eine noch ungedruckte Schrift des Raymundus Lullus (vollendet im J. 1297) aufmerksam, die unter dem Titel *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a uenerabili patre domino episcopo Parisiensi,* welche der Reihe nach jene 219 Sätze be-

[1]) Denifle, *Chart. uniuers. Paris.* I. p. 543 ff.

[2]) *A. a. O.* S. 543. . . . quod nonnulli studentes Parisius in artibus propriae Facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores . . . quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare praesumunt.

[3]) *A. a. O.*: Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae ueritates.

[4]) Denifle, *Chartul.* I. p. 486 f.

[5]) Schon Aegidius von Rom und Gottfried von Fontaines bemerkten, daß mehrere Sätze von Stephan mit Unrecht verworfen seien. Denifle, *a. a. O.* S. 556.

[6]) Denifle, *a. a. O.* I. p. 557 Note 45.

[7]) B. Hauréau in: *Hist. litt. de la France.* T. XXIX. Paris 1885. S. 333 f. (in der ausführlichen Abhandlung: *Raimond Lulle, a. a. O.* S. 1—386).

spricht und zurückweist[1]). Hauréau vermutete mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß diese *Declaratio,* welche unter jenem Namen in dem alten Verzeichnisse der Werke Lull's vom Jahre 1311 nicht vorkommt, identisch sei mit dem daselbst erwähnten *Liber contra errores Boetii et Sigerii*[2]).

Diese Vermutung wurde zur Gewißheit durch einen weiteren Fund Hauréau's, welchen er 1886 in einem Aufsatz über Boetius den Dänen veröffentlichte[3]). In einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek (lat. 4391) nämlich sind die 219 durch Étienne Tempier verworfenen Sätze unter der Rubrik: *Contra Segerum et Boetium haereticos* verzeichnet[4]). In der That konnte Hauréau einen Teil jener Sätze, wenn auch nicht wörtlich, so doch dem Sinne nach, in den handschriftlich erhaltenen Werken des Boetius nachweisen[5]). Das Thema von der Unfreiheit des menschlichen Willens aber, das in mehreren dieser Thesen psychologisch und metaphysisch variiert wird, ist, wie Hauréau 1892 hervorhob[6]), in den *Impossibilia Sigeri* dem „Sophisten" als fünfter Satz in den Mund gelegt. Freilich geht Hauréau wohl zu weit, wenn er meint, wenigstens drei jener Thesen[7]) gäben fast Wort für Wort die Argumente wieder, welche Siger in jenem fünften Kapitel verwende. Aber die Gleichheit des Grundgedankens ist unverkennbar. Außerdem beschränken sich jene Übereinstimmungen mit den in den Jahren

---

[1]) Eine Begründung findet sich nur bei den ersten Sätzen und sonst ab und zu; meist folgt sofort die Widerlegung. (Wegen der benutzten Handschrift siehe oben S. 47 Anm. 2).

[2]) *Hist. litt. de la France.* XXIX. p. 334.

[3]) B. Hauréau, *Un des hérétiques condamnés à Paris* en 1277. Zuerst erschienen im *Journal des savants.* 1886. p. 176—183, wiederabgedruckt in *Hist. litt. de la France.* XXX. Paris 1888. p. 270—279.

[4]) *Journ. des savants.* 1886. p. 177. *Hist. litt.* XXX. p. 271 f. *Notices et extraits* V. p. 98 f. Vgl. Denifle, *Chart.* p. 556. Dadurch wurde zugleich die Subskription im Cod. Paris. bibl. nat. lat. 16533: *Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus* böt⁹ *appellatus* aufgeklärt, die Hauréau früher (*Hist. de la philos. scol.* II 2. p. 97) mißverstanden hatte.

[5]) *Journal des savants.* 1886. p. 180 f. *Hist. litt. de la France.* XXX. p. 275 f.

[6]) Hauréau, *Notices et extraits.* V. p. 99.

[7]) *Prop.* 194. 208. 209.

1270 und 1277 verworfenen Sätzen keineswegs bloß auf die fünfte These der *Impossibilia*. Wir werden im folgenden Abschnitte mehrere anderweitige Berührungen nachweisen, die, wenn auch vielleicht nicht ebenso auffallend, nichtsdestoweniger fast ebenso bezeichnend sind.

Daß aber Siger in der That dem Averroismus huldigte, aus dessen Gedankenkreise die wichtigsten der 1270 und 1277 verworfenen Sätze stammen, zeigte Denifle in den Erläuterungen, die er (1889) in dem Chartular der Pariser Universität zu jenen Sätzen brachte[1]. Die Abhandlung des Thomas von Aquino *Von der Einheit des Intellektes gegen die Averroisten*[2] führt im Cod. Monac. lat. 8001 fol. 29 die Bezeichnung: *Tractatus fratris Thome contra magistrum Sigerum de unitate intellectus.* Aus der Schrift Siger's *De anima* und der *Quaestio determinata a magistro Sigero de Brabantia: Vtrum haec sit uera „Homo est animal, nullo homine existente?“*[3] erhellt, daß Siger vom Standpunkte philosophischer Betrachtung aus z. B. die individuelle Vervielfältigung des Intellekts in den einzelnen Menschen als unerweisbar betrachtete und dieselbe nur aufgrund des Glaubens zugab. Er stützte die philosophische, d. h. averroistische, Lehre von der Einheit des Intellekts auf den Satz — welchen er gegen „die in der Philosophie hervorragenden Männer Albert und Thomas“[4] verteidigt —, daß die intellektive Seele in ihrem Sein ohne Beziehung auf die Materie sei, und daß sie mit dem Körper nur in ihrer Thätigkeit (also nicht als substanziale Form) verbunden sei[5].

---

[1]) Denifle, *Chart. uniuers. Paris.* I. p. 487; vgl. p. 556.

[2]) *Opusc.* XVI: *De unitate intellectus contra Auerroistas.*

[3]) Vgl. weiter unten S. 115.

[4]) „contra praecipuos uiros in philosophia Albertum et Thomam“. Siger bei Denifle, *a. a. O.* S. 487.

[5]) Mit Recht erinnert Denifle an *prop. 7* der 1277 verworfenen Sätze: „Quod intellectus non est forma, nisi sicut nauta nauis, nec est perfectio essentialis hominis“, sowie an *prop. 13*: „Quod ex sensitiuo et intellectiuo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem.“ Aus dem kleinen Bruchstück, welches Potvin, *Bulletins de l'Académie de Belgique.* XLV. 1878. p. 356 f. aus der Schrift *De anima* über die anima intellectiua veröffentlicht, ob sie actus corporis et dans esse corpori et ut figura cerae, ita ut sit ei unita in essendo et non tantum

Eine Natur aber, die in ihrem Sein ohne Beziehung zur Materie [1]) ist, wird mit der Vervielfältigung der Materie nicht mitvervielfältigt. Zugleich kehrt hier auch die averroistische [2]) Ausrede von der doppelten Wahrheit wieder, nach der etwas falsch nach dem Glauben, aber doch wahr in der Philosophie sein soll, eine Ausrede, über die Stephan Tempier in seinem Begleitbriefe bittere Klage führt [3]).

Natürlich ist es nicht nötig, anzunehmen, daß diese anstößigen Sätze den Hauptinhalt von Siger's Lehre ausmachten oder auch nur alle seine Schriften und Vorlesungen durchzogen. Es gab weite Felder der Philosophie, z. B. die Naturphilosophie und die Erläuterung der aristotelischen Politik (vgl. Pierre Dubois), auf denen er sich unbestrittenen Ruhm erwerben konnte. Zudem scheint wenigstens bei den 1277 durch Stephan Tempier verurteilten 219 Thesen Boetius der Däne noch mehr beteiligt gewesen zu sein als Siger.

Als „den großen Repräsentanten des averroistischen Aristotelismus im XIII. Jahrhundert" betrachtet darum P. Mandonnet den Siger [4]). Leider ist seine umfassend angelegte Artikelfolge über die averroistische Polemik Siger's von Brabant und des hl. Thomas von Aquino [5]) bis jetzt noch nicht über die Vorgeschichte hinausgekommen.

* * *

---

in operando, in esse separata, lehrt nichts über Siger's Meinung, da dort nur die Stellen des Aristoteles mitgeteilt werden.

[1]) separata a materia.

[2]) Vgl. *Philosophie und Theologie des Averroes.* Aus dem Arabischen übersetzt von Marcus Joseph Müller. München 1875. S. 15. 16. 17. 22. 26.

[3]) S. oben S. 106 Anm. 1.

[4]) *Revue Thomiste.* V. Paris 1897. p. 109: Sigér . . . est le grand représentant de l'aristotélisme averroïste au XIII[e] siècle. Il forme l'antithèse la plus forte et la plus brillante de la philosophie indépendante à l'égard de la philosophie christianisée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin. A raison de sa réputation, Dante l'a placé au Paradis et en a fait faire l'éloge par saint Thomas, comme de la personnification par excellence de la science philosophique.

[5]) Mandonnet, *Polémique averroïste de Siger de Brabant et de Saint Thomas d'Aquin,* in: *Revue Thomiste.* T. III. Paris 1895. p. 704—718. IV. 1896. p. 18—35. 689—710. V. 1897. p. 94—110 (noch unvollendet).

Suchen wir über die beiden Hauptschwierigkeiten ein abschließendes Urteil zu gewinnen. Ist der aus der Pariser Universitätsgeschichte und aus seinen Schriften uns bekannte Siger der Sigieri Dante's? Und wie stehen Dante's Sigieri und Durante's Sighier zu einander?

In den Handschriften werden die Schriften, aus denen Denifle die Zuneigung Siger's zum Averroismus erweist, ausdrücklich dem Siger von Brabant zugeschrieben. Damit ist für Cipolla's Versuch, einen Thomisten Siger von Brabant und einen Anti-Thomisten Siger von Courtrai zu unterscheiden, die letzte Stütze gefallen. Der Siger von Brabant, dessen Lob Dante dem h. Thomas von Aquino in den Mund legt, ist darum kein anderer, als jener zum Averroismus sich hinneigende Lehrer der Pariser Universität, dessen nicht immer erfreuliches Leben und Wirken wir festgestellt haben.

Daß Dante von den Lehrstreitigkeiten, in die Siger verwickelt war, wenigstens eine ungewisse Kunde besaß, zeigen die *invidiosi veri,* von denen er redet. Aber er dürfte dieselben zu den Schulstreitigkeiten gerechnet haben, hinsichtlich derer er sich kaum berufen fühlen mochte, eine bestimmte Stellung einzunehmen. So hatte er ja selbst einst der Schulfrage, ob Gott eine eigene Idee von der *materia prima* habe, ratlos gegenübergestanden [1]), ohne daß ihm doch seine Glaubensüberzeugungen in irgend einer Periode seines Lebens zweifelhaft geworden wären [2]). Solche Schulstreitigkeiten mochte der Dichter immerhin bei Seite setzen, wenn es galt, aus den Kreisen des Weltklerus einen bereits verstorbenen jüngeren Lehrer auszuwählen, den sein Ruhm in der wissenschaftlichen Welt neben Albert und Thomas, den beiden großen Lehrern aus dem Dominikanerorden, mit Ehren zu nennen erlaubte. Über die entgegenstehenden Bedenken hat er sich hinweggesetzt, wie er sich bei Joachim von Fiore über sie hinweggesetzt hat [3]).

---

[1]) Über die darauf bezügliche bekannte Stelle, *Convito* IV, 1, aus der Witte und Scartazzini gänzlich unzutreffende Schlüsse auf den Entwicklungsgang des Dichters gezogen haben, vgl. die vortrefflichen Erörterungen von Cipolla, *Giorn. stor. della lett. it.* VIII. 1886. S. 74 ff., und von Franz Hettinger, *Dante's Geistesgang.* Köln 1888. S. 77 ff.

[2]) Vgl. Hettinger, *a. a. O.* S. 77–95 („Dante kein Zweifler").

[3]) S. oben S. 98 ff.

Daß aber Siger noch bei den Zeitgenossen Dante's in der That eine solche Wertschätzung genoß, sehen wir aus Dubois' Schrift *De recuperatione terrae sanctae.* Drei theologisch-philosophische Schriftsteller seiner Zeit erwähnt er, die Schriften von dreien will er in seinen Unterrichtsplan einfügen; und das sind — wie bei Dante —: Albert, Thomas und Siger von Brabant [1]).

Aber wie verhält es sich mit dem *mastro Sighier* Durante's, der zu Orvieto am römischen Hofe *a ghiado a gran dolore* den Tod fand? Ich gestehe, daß ich große Bedenken trage, in ihm den Sigieri der göttlichen Komödie wiederzufinden. Einen Mann, der mit dem Schwerte hingerichtet wurde, hätte Dante gewiß nicht in das Paradies versetzt, ohne jenes Umstandes zu gedenken und ohne seiner Überzeugung von der Unschuld desselben Ausdruck zu geben. So ist er bei Pietro delle Vigne verfahren, dem er wegen seines Selbstmords in der Hölle seinen Platz anweisen mußte, den er aber von dem Vorwurf des Verrats an seinem Herrn freispricht, welcher ihn in den Tod trieb [2]). Und daß etwa eine Gemeinschaft in kirchenpolitischen Ansichten Dante, wie Pierre Dubois, mit Siger von Brabant verband, daß dieser wegen eines Angriffes auf die Herrschaft des Papstes in weltlichen Dingen zum Tode durch das Schwert verurteilt wurde, ist eine gänzlich unbewiesene Annahme von Gaston Paris. Unter den Schriften Siger's findet sich keine gegen das Papsttum gerichtete. Die Erläuterung der aristotelischen Politik, an die Paris denken möchte, bot kaum Anlaß zu solchen Exkursen. Das Wenige, was wir von diesen Vorlesungen wissen, zeigt einen engen Anschluß an den aristotelischen Text [3]). Auch Wilhelm von Saint-Amour, in Verbindung mit dem wir Siger als Gegner der Mendikanten finden, steht jenen Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum gänzlich fern. Der Umstand aber — G. Paris legt Gewicht auf ihn [4]) — daß Dante und Dubois in der rühmenden Erwähnung Siger's übeinstimmen, beweist für die kirchen-

---

[1]) S. oben S. 72.

[2]) *Inferno* XIII 31 ff.

[3]) S. oben S. 73 Anm. 2. S. 93 Anm. 4 und weiter unten S. 115 f.

[4]) S. oben S. 86.

politische Stellung des letzteren nicht das Geringste. Erscheint doch bei Dante wie bei Dubois Siger zwischen Albert dem Großen und Thomas von Aquino. Diese aber wird doch niemand zu kirchenpolitischen Gegnern des damaligen Papsttums machen wollen.

Weit eher denkbar ist die Identität beider Siger, falls Castets mit seiner Deutung der Stelle bei Durante sich im Rechte befinden sollte. Freilich ist, wie eingeräumt werden muß, das treibende Motiv für diese immerhin nicht zunächst liegende Deutung eben das Bestreben, Dante und Durante in Einklang zu bringen; aber unmöglich ist sie ja nicht. Bei dieser Deutung bliebe als thatsächlich nur zurück, daß Siger zu Orvieto am Sitze der Kurie im Elend gestorben ist, und zwar im Zusammenhange mit der Gegnerschaft der Mendikanten. Daß ein Inquisitionsproceß gegen ihn vorlag, ist nicht einmal gesagt [1]). Wenn nun die Verfolgungen, welche Siger von Brabant seitens des französischen Großinquisitors Simon Duval thatsächlich erfuhr, und die Verurteilung mehrerer seiner Sätze durch Stephan Tempier Dante nicht hinderten, den Siger unter den großen Theologen anzuführen, so war es immerhin möglich, daß er auch gegenüber dieser Fortsetzung des früher schon Begonnenen nur den hohen Ruhm ins Auge faßte, welchen Siger als Lehrer genossen hatte. Jene Verurteilungen mochte er vielleicht ebenso, wie die früheren (wenn er von diesen Kunde hatte) als solche betrachten, die bloße Schulfragen betrafen. Er mochte darum eine solche Verhandlung — allerdings unter Mißkennung ihrer eigentlichen Bedeutung — auf eine Stufe stellen mit der Verurteilung, die der Erzbischof von Canterbury, Robert Kilwardby, selbst Dominikaner, 1277 März 18 unter Zustimmung sämtlicher lesender und nichtlesender Magister von Oxford über 30 Sätze aussprach [2]), darunter mehrere, die von Thomas von Aquino gelehrt waren, sowie eine Anzahl von grammatischen und logischen Quisquilien [3]). Daß Siger, der berühmte Magister von Paris, am

---

[1]) S. oben S. 82.

[2]) Denifle, *Chartul. univers. Paris.* I. p. 558 f.

[3]) z. B. werden die Sätze verworfen: *Ego currit, tu currit, currit* et

Abend seines Lebens in das Elend geriet, das ihn den Tod herbeisehnen ließ, mochte den Dichter ihm geneigt machen, der um die Einzelheiten seiner Laufbahn und seines Geschickes so wenig sich kümmerte, wie er dies bei dem berühmten Seher-Abt aus Kalabrien gethan. — Aber trotz allem, was man in dieser Weise geltend machen kann, muß ich doch gestehen: die Identität von Dante's Sigieri und Durante's Sighier läßt sich nur annehmen, wenn wir zugeben, es sei dem Dichter, dem es vor allem auf die Sache, den Typus, ankommen mußte, in der Personenfrage ein Mißgriff unterlaufen, der mit den sonstigen Tendenzen seines Werkes eigentlich nicht recht vereinbar ist, ein Mißgriff, weit größer, als der immerhin erklärliche, der ihm selbst ohne jene Annahme bei der Wahl Siger'r — wie bei der Joachim's — begegnet ist.

Stellen wir zum Schlusse kurz die Data zusammen, welche sich uns für die Lebensgeschichte Siger's ergeben haben.

1) Siger von Brabant und Siger von Courtrai sind, entgegen Échard und Le Clerc, von einander zu unterscheiden. Dagegen ist Cipolla's Annahme eines dritten Siger, des älteren Siger von Courtrai, zu verwerfen.

2) Der Brabanter Siger gehört schon um die Mitte des XIII. Jahrhunderts der Pariser Universität an, wo wir ihn als Gehülfen Wilhelm's von Saint-Amour in dessen Kampfe gegen die Mendikantenorden antreffen. Als angesehenes Mitglied der Artistenfakultät begegnet er uns in den Universitätsstreitigkeiten von 1266 und 1272.

3) Als Lehrer und Schriftsteller vertrat Siger einen averroistischen Aristotelismus, der sich mit der Kirchenlehre durch die Annahme einer doppelten Wahrheit abzufinden suchte. Natürlich machen diese Sätze nicht die Gesamtheit seiner Anschauungen aus; es gab weite Felder des Forschens, in denen er zu unbestrittener Bedeutung gelangen konnte.

curro aeque sunt perfectae et congruae orationes; similiter *currens est ego.* Andere unter jenen Sätzen betreffen freilich bedeutsamere Fragen, z. B. *In Logical.* prop. 8: Item quod omnis propositio de futuro uera est necessaria, die lebhaft an unsere *Impossibilia Sigeri* VI, p. 27, 24 ff. erinnert.

4) Von den zumeist averroistischen Sätzen, die durch Stephan Tempier 1277 verworfen wurden, geht ein Teil auf Siger von Brabant zurück. Wahrscheinlich hängt es hiermit zusammen, daß Simon Duval, der Großinquisitor von Frankreich, ihn 1278 vor sein Gericht forderte.

5) Damals hatte sich Siger bereits wieder in seine Heimat nach Lüttich begeben, wo er ein Kanonikat bekleidete. Über sein späteres Leben haben wir keine sichere Kunde.

6) Es ist möglich, daß Siger von Brabant identisch ist mit dem *mastro Sighier,* der nach der italienischen Bearbeitung des französischen Rosenromans zu Orvieto am Sitz der römischen Kurie im Elend starb, und zwar wahrscheinlicher 1290 oder 1291 als in den Jahren 1281 bis 1284. Vorausgesetzt ist dabei, daß diese Stelle nicht von einem Tode durch das Schwert spricht, in welchem Falle die Identificierung fallen zu lassen wäre.

7) Siger gehörte zu den berühmten Lehrern der Pariser Universität. Zeuge davon ist Pierre Dubois, der ihn neben Albert den Großen und Thomas von Aquino stellt, und Dante, der sein Lob dem hl. Thomas in den Mund legt.

Schriften.

Schriften Siger's von Brabant sind uns erhalten zunächst in drei Manuskripten der Pariser Nationalbibliothek. Ich gebe hier nach Ch. Potvin [1]) das Verzeichnis derselben.

1) *Inpossibilia Sygeri de Brabancia* (lat. 16297, s. XIII., fol. 106). Im Vorstehenden gedruckt. Über die Verfasserfrage im folgenden Abschnitt.

2) *Quedam determinatio Sygeri Magni* (? jedenfalls *magistri*) *de Brabancia de Eternitate mundi, si qua sit.* (lat. 16222, s. XIV, fol. 74—76, ohne *Incipit* und *Explicit*. Der Titel nach dem aus dem XIV. Jahrh. stammenden Register).

---

[1]) *Bulletins de l'Acad. de Belgique.* XLV. 1878. p. 343. — Die Notizen des Inventaires in der *Bibliothèque de l'école des chartes.* T. XXXI. Année 1870. Paris 1871. p. 40. 48. 136 sind sehr dürftig. Die Übersicht bei Cipolla, *Giorn. stor. della lett. ital.* VIII, p. 96—101 stützt sich ausschließlich auf Potvin und Le Clerc und bringt nichts neues.

3) *Incipiunt Questiones naturales a magistro Sygero de Brabancia* (lat. 16133, fol. 33v, in roten Buchstaben; ohne *Explicit*).

4) *Incipiunt Questiones de Anima intellectiua, ordinate a magistro Sygero de Brabancia* (*ebd.* fol. 58v).

Expliciunt Questiones de Anima intellectiua ordinate a magistro Sigero de Brabancia (ebd. fol. 58v).

Zwei Fragmente daraus veröffentlicht von Potvin.

5) *Incipiunt Questiones logicales ordinate a magistro Sigero de Brabancia* (*ebd.* fol. 58v, ohne *Explicit*).

Dazu kommen noch zwei weitere, von Denifle nachgewiesene Stücke,

6) die *Questio determinata a magistro Sigero de Brabancia: Vtrum hec sit uera „Homo est animal nullo existente"?* in einer Handschrift des Dominikanerkonventes zu Wien (XIV. Jahrhundert)[1], und

7) eine *Sammlung von Sophismen „magistri Segeri de Brabancia"* welche zusammen mit dem Sophisma *Omnis fenix est* etc. des Petrus von Alvernia[2] in einer fragmentarischen Handschrift des Vatikanischen Archivs sich befindet[3].

Eine Täuschung war es dagegen ohne Frage, wenn Kervyn de Lettenhove[4] in einer Handschrift der Abtei von Dunes „das Werk des Siger von Gulleghem" (über diese Bezeichnung siehe oben Seite 75), „an das der Verfasser des Buches *De Recuperatione terrae sanctae* anspielt", glaubte wiedergefunden zu haben. Freilich zeigt, was er aus derselben abdruckt[5], Ähnlichkeit mit dem, was Dubois aus Siger's Vorträgen mitteilt[6]. Aber der Grund für die Übereinstimmung

---

[1]) Denifle, *Chartul. uniuers. Par.* I. Paris 1889. p. 487 Note.

[2]) Vom Kardinallegaten Simon de Brie 1275 bei Schlichtung der Streitigkeiten zwischen der *pars Alberici* und der *pars Sigeri* (s. oben S. 61) zum Rektor der Pariser Universität bestellt: Denifle, *Chartul.* I. p. 530.

[3]) *Chartul. uniuers. Par.* II [1]. Paris 1891. p. 65. n° 590 Note.

[4]) *Bullet. de l'Acad. de Belgique.* XX, 1. 1853. p. 255 n. 1.

[5]) *A. a. O.*: Homo habet passiones sibi coniunctas Passiones autem distrahunt uoluntatem et faciunt deuiare a recto fine et peruertunt iudicium rationis. Lex nullas habet passiones et non potest deuiare a recto fine.

[6]) S. oben S. 73 Anm. 2.

liegt offenbar darin, daß beide dieselbe Stelle der Aristotelischen Politik umschrieben [1]). Was Kervyn de Lettenhove sonst anführt, ist ohne jedes Gewicht [2]).

Ebensowenig brauchen wir wohl nach einer Schrift Siger's über die *Sophistici elenchi* des Aristoteles zu suchen. Was ältere Dante-Kommentatoren von Vorlesungen Siger's über diese Schrift berichten [3]), ist nur zur Erklärung der *invidiosi veri* bei Dante ausgedacht.

IV. Inhalt, philosophiegeschichtliche Stellung und Verfasser der Schrift.

Die mancherlei und zum Teil nicht geringen Schwierigkeiten, welche die vorliegende Schrift dem Verständnis bietet, werden eine Analyse der Hauptgedanken der einzelnen Kapitel wünschenswert erscheinen lassen, bei der sich zugleich die Gelegenheit bietet, verschiedene Einzelheiten sachlich und historisch zur Besprechung und Erklärung zu bringen.

Ich werde dabei, um diese Schrift nicht allzu sehr zu beschweren und nicht mehr zu bringen, als zur Charakterisierung notwendig ist, nur zwei Kapitel, das erste und dritte, ausführlicher behandeln, das erste wegen seiner sachlichen Bedeutung, das dritte, weil es in seiner knappen Kürze die beste Gelegenheit giebt, fast Satz für Satz die Quellen und die Stellung zu den zeitgenössischen Problemen zu verfolgen. Eine genaue sachliche und historische Analyse dieser Kapitel, verbunden mit einer kürzeren Übersicht über die übrigen, wird genügen, um das Verfahren des Verfassers und seines Gegners aufzuzeigen und so die Grundlage für eine Würdigung und philosophiegeschichtliche

---

[1]) Aristot. *Polit.* III 16, p. 1287 a 18 ff. (die Stelle ist schon oben S. 73 Anm. 2, Ende, mitgeteilt).

[2]) Denn daß in dem Traktat die Phrase *syllogizantem aut instantiam ferentem* vorkommt (Kervyn de Lettenhove. *a. a. O.*) und sogleich darauf das Wort *syllogizare* erklärt wird, beweist nicht das Geringste, da kein Kenner der mittelalterlichen scholastischen Terminologie in dem Gebrauche des Wortes *syllogizare* etwas Charakteristisches finden wird.

[3]) S. oben S. 57 Anm. 3.

Charakterisierung zu bieten. Aufgrund dieser kann denn auch, soweit das Material es zuläßt, die Verfasserfrage ihre ausreichende Erledigung finden.

1.

Gegenüber dem wenigstens in der ontologischen Fassung durchaus unzulänglichen Gottesbeweise Anselm's [1]), welcher aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens — den selbst der Thor, wenn er nach dem biblischen Wort in seinem Herzen spricht: „Es giebt keinen Gott", doch in seinem Verstande findet — die Existenz Gottes auch außerhalb des Verstandes darthun sollte, hatte einst Gaunilo, der Mönch von Marmoutiers, die Verteidigung dieses Thoren übernommen. Viel weiter geht der „Sophist", den unsere Schrift in der Versammlung der Pariser Magister seine Thesen aufstellen läßt. Nicht bloß einen bestimmten einzelnen Beweis für die Existenz Gottes, wie den ontologischen Anselm's, den mit Thomas von Aquino [2]) fast die ganze Scholastik verwirft, sondern die Existenz Gottes selber greift er an. Allen Beweisführungen gegenüber sucht er die Annahme Gottes als überflüssig und den in diesen Beweisen vorausgesetzten Begriff Gottes als widersprechend darzuthun.

Der erste Angriff richtet sich gegen die Beweisführung, welche Gott daraus erschließt, daß sie die Annahme einer einheitlichen Ursache der Welt als notwendig erweist. So hatte z. B. Alanus von Lille in seiner *Ars fidei catholicae* (I c. 1 ff.) in fein gegliederter Darstellung, welche durch Bestimmung des Verhältnisses der Ursachen zu einander von der Vielheit der Ursachen zu der einen göttlichen Ursache aufsteigt, die Existenz

---

[1]) Auf die durch Beda Adlhoch's eindringende Untersuchungen (*Philosophisches Jahrbuch*. VIII. Fulda 1895. S. 52—69. 372—389. IX. 1896. S. 280—297. X. 1897. S. 261—274. 394—416) wieder akut gewordene Frage, ob das Argument in Anselm's Proslogium im ontologischen oder im psychologischen Sinne gemeint sei, kann hier nicht eingegangen werden.

[2]) Unter ausdrücklicher Namensnennung führt Thomas Aqu., *De veritate* q. 10 a 12 obiect. 2 das Argument aus Anselm's Proslogium an, um es dann (ad 2.) zurückzuweisen. Vgl. auch I *Sent.* d. 3 q. 1 a. 2 ad 4. Beda Adlhoch hat dies, *a. a. O.* VIII. S. 389 und X. S. 262 ff., doch nicht genügend zur Geltung kommen lassen, indem er sich ausschließlich auf das corpus articuli stützt.

Gottes dargethan[1]), und ähnliche Gedankenreihen sind in jener Zeit ganz gewöhnlich. Dem gegenüber soll bewiesen werden, daß nicht alles Eine Ursache habe. Dabei wird die aristotelische Vierteilung der Ursache zugrunde gelegt: Material-, Formal-, Zweck- und bewegende Ursache. Einfach liegt die Sache hinsichtlich der beiden ersten Ursachen. Daß auch nicht alles Eine Zweckursache habe, wird daraus gefolgert, daß eben nicht alles einen Zweck habe. Denn Zweck ist das Ziel, das erstrebt wird. In dem Mathematischen aber giebt es ein solches Ziel nicht, und darum hat es auch keine Zweckursache. Ebensowenig haben die Intelligenzen eine solche. Denn einen Zweck giebt es nur für die Bewegung, oder für das Bewegende, oder für das Bewegte. Die Intelligenzen sind aber weder Bewegung, noch Bewegtes, noch im eigentlichen Sinne ein Bewegendes; denn sie bewegen, wie unter Berufung auf eine vom ersten Beweger handelnde aristotelische Stelle gesagt wird[2]), nur in soweit sie von anderem begehrt werden, nicht so, daß sie selbst anderes bewegten. Endlich hat nicht alles Eine Wirkursache, denn diese ist Princip der Bewegung, Bewegung aber hat nicht alles (S. 1,9—2,3).

Schon dieser erste Beweisgang ist in hohem Maße charakteristisch für den Standpunkt des Beweisführenden. Für ihn gilt nur der averroistische und neuplatonisch modificierte Aristotelismus, von dessen Voraussetzungen aus dann freilich die wichtigsten Sätze eben dieses Aristotelismus bekämpft werden. Aristoteles hatte den Gottesbeweis aus der Bewegung des Weltalls geführt[3]). Darum ist dem Disputator die bewirkende Ursache nur da vorhanden, wo Bewegung, und zwar, wie offenbar gemeint ist, Bewegung im eigentlichen Sinne vorliegt. Auf Averroes oder auf den *Liber de causis* aber werden wir gewiesen, wenn den Intelligenzen hier eine so bedeutsame Stellung im Beweise zufällt. Außerhalb des averroistischen und neoplatoni-

---

[1]) Vgl. z. B. die Zusammenstellung bei M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis.* Münster 1896 (*Beiträge z. G. d. Phil. d. M.-A.* II, 4) S. 107. Anm. 2.

[2]) S. S. 2 Anm. 1.

[3]) Aristot. *Phys.* VIII 5, p. 256 a 4 ff. *Metaph.* XII 6, p. 1071 b 3 ff.

sierenden Kreises findet man sich mit diesen naturalistisch gefaßten Geistwesen ab, stellt sie aber nicht in den Vordergrund.

Der zweite und der dritte Beweis operieren in wenig origineller Weise mit mehrdeutigen Ausdrücken. Schon Anselm im *Monologium* hatte sich mit denen beschäftigt, welche die Lehre, daß Gott die Welt aus nichts geschaffen, dahin verstanden, daß sie das Nichts hypostasierten und zur Materie der göttlichen Weltschöpfung machten. Dem gegenüber stellt er als den Sinn der Lehre den fest: aus „nichts", d. h. „nicht aus etwas". So sage man auch von jemandem, er betrübe sich über nichts, nicht als ob das Nichts Gegenstand seiner Betrübnis sei, sondern weil er keinen Grund habe, sich zu betrüben [1]). Mit derselben Amphibolie argumentiert unser Disputant: Es giebt kein erstes Princip schlechthin, denn das Erste ist, wovor nichts ist; wenn aber ein Nichts vor dem Ersten ist, so ist es nicht mehr das Erste (S. 2, 4—7).

Ähnlich steht es mit dem folgenden (dritten) Beweise. Den Bahnen Augustin's folgend, hatte Anselm im Monologium einen dreifach gegliederten Gottesbeweis entwickelt, der alles Gute, Große, Seiende auf ein höchstes Gut, ein erstes Größtes, ein erstes Seiendes zurückführt, das durch sich *(per se)* gut, groß, seiend ist. Um jedes Mißverständnis zu entfernen, untersucht er dann, in welchem Sinn man etwas „durch sich seiend" nennen könne [3]). Ausdrücklich schließt er die Annahme aus, als sei dabei an die bewirkende Ursache, oder an die Stoffursache, oder an irgendwelche Instrumentalursache zu denken. Seine eigene Meinung erläutert er durch ein Gleichnis. Wie das Licht *durch sich* leuchtet und ein Leuchtendes ist, so gilt vom höchsten Wesen, daß es *durch sich* ist und ein Existierendes ist [4]). Durchaus vermeidet es deshalb die Scholastik, Gott als

---

[1]) Anselm. *Monolog.* c. 8 (Migne, Patrol. lat. T. 158 col. 156 f.) Vgl. auch Thomas Aqu., *De potentia* quaest. 3 *de creat. a.* 1 ad 7. Bekanntlich haben durch denselben Trugschluß Wolff und Baumgarten versucht, das Gesetz der Kausalität auf das des Widerspruchs zurückzuführen.

[2]) Anselm. *Monolog.* c. 1—3.

[3]) *A. a. O.* c. 6.

[4]) *A. a. O.* c. 6 (Migne, Patrol. lat. T. 158 col. 152 f.): Quomodo ergo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si (der Druck bei Migne fälsch-

causa sui zu bezeichnen. „Nichts ist Ursache seiner selbst", sagt ja schon Alanus von Lille[1]) schlechthin und ohne von diesem Satze für das absolute Sein eine Ausnahme zuzulassen. Jener besonders durch Spinoza[2]) verbreitete Ausdruck ist der älteren Scholastik so fremd, wie der Begriff — oder vielmehr Unbegriff —, der durch jenen Ausdruck, will man seinen Sinn nicht völlig umdeuten, allein bezeichnet werden kann[3]). Sie stellt nicht das durch sich selbst Verursachte *(causatum per se)* und das durch ein anderes Verursachte *(causatum per aliud)* in Gegensatz, sondern das durch seine Wesenheit Seiende *(ens per essentiam)*, d. h. das Seiende, dessen Wesenheit es ist zu sein (existieren), weil es lauterer Akt ist, und das durch Anteilnahme Seiende *(ens per participationem)*, d. h. das verursachte Seiende, bei dem die Wesenheit erst durch eine äußere wirkende Ursache Existenz erhält. So z. B. Thomas von Aquino[4]).

Unser „Sophist" ist hierdurch nicht berührt. Wenn Gott ist, argumentirt er, so ist er entweder durch sich, oder durch ein anderes seiend. Im ersteren Falle müßte er Ursache seiner selbst sein, was unmöglich ist; im andern wäre er, weil verursacht, nicht Gott (S. 2,8—11).

---

lich *sic*) nec ipsa se fecit, nec ipsa sibi materia exstitit, nec ipsa se quolibet modo, ut quod non erat esset, adiuuit, nisi forte eo modo intelligendum uidetur, quo dicitur quia lux lucet uel lucens est per se ipsam et ex se ipsa? Quem ad modum enim sese habent ad inuicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se inuicem essentia, esse et ens, hoc est existens siue subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens siue summe subsistens, non dissimiliter sibi conuenient, quam lux et lucere et lucens.

[1]) Alanus, *Ars fidei* I. prop. 8 (Migne, Patr. lat. T. 210 col. 600 A; vgl. Beweis von prop. 10, *ebd.* B).

[2]) Spinoza, *Eth.* I. def. 1: Per causam sui intelligo id cuius essentia inuoluit existentiam, siue id cuius natura non potest concipi nisi existens.

[3]) Auch die neueren Schriftsteller, welche den Standpunkt der Scholastik vertreten, enthalten sich zumeist jenes Ausdrucks. So bezeichnet ihn z. B. J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie.* Bd. III. Mainz 1879. S. 351. Anm. 1 als „minder passend".

[4]) Man vergleiche darüber die Darlegungen von Gundisalv Feldner, *Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Princip seiner Wesenheit*, in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie.* Bd. VII. Paderborn 1893. S. 421—444, der hierfür reiche Belege giebt (bes. S. 430 ff.).

Es folgen drei Beweise — oder vielmehr drei Variationen Eines Beweises —, die uns auf das deutlichste die Abhängigkeit unseres „Sophisten" von dem durch die Araber vermittelten Neuplatonismus beweisen. Der Grundgedanke von allen drei dürfte dem — auf des Proklus *στοιχείωσις θεολογική* zurückgehenden — *Liber de causis* oder einer andern ähnlichen Quelle entnommen sein. Unter dem höchsten Sein der ersten Ursache, das noch über der Ewigkeit steht, werden in dieser Schrift unterschieden: das Sein der Intelligenz, das mit der Ewigkeit gleichsteht; das Sein der Seele, welches nach der Ewigkeit und über der Zeit — im Horizont der Ewigkeit — ist [1]); endlich die zeitlichen Wesen [2]). Was in der Zeit entsteht und vergeht, ist entweder aus Teilen zusammengesetzt, die sich loslösen können, oder bedarf zu seinem Bestande eines Substrates, von dem es sich trennen kann. Was dagegen, wie die Intelligenz [3]), nicht zusammengesetzt ist und nicht in einem andern Dinge subsistiert, sondern einfach ist und darum nicht durch seine Teile, sondern durch sich selbst subsistiert, ist ewig, unveränderlich und unzerstörbar [4]). Denn ein solches einfaches Wesen, welches durch sich selbst subsistiert, ist nicht hervorgebracht von einem andern Dinge [5]), es hat nicht eine von ihm verschiedene Ursache seines Bestehens, von der es sich trennen und so vergehen könnte, sondern wegen dieser seiner Einheit ist in ihm die Ursache und das Verursachte zugleich. Darum bleibt es stets in Verbindung mit seiner Ursache und ist deshalb unzerstörbar. Wenn das durch sich Bestehende vergehen

---

[1]) Liber de causis § 2 (O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das eine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis.* Freiburg i. Br. 1882).

[2]) *A. a. O.* § 29 ff.

[3]) Natürlich hier nicht als menschliche Vernunft, sondern als für sich subsistierendes Wesen gedacht.

[4]) *Liber de causis* § 26. Quelle ist § 48 der *στοιχείωσις* des Proklus. — Der Kürze und leichteren Übersichtlichkeit halber habe ich mich hier und im Folgenden nicht ängstlich an die Reihenfolge gehalten, in der die einzelnen Gedanken im *Liber de causis* und bei Proklus sich aneinanderreihen.

[5]) *Liber de causis* § 24 (*στοιχείωσις* § 45).

sollte, so müßte es sich von sich selbst trennen, und es müßte zugleich durch sich selbst subsistieren und außer sich sein [1].

Wenn der *Liber de causis* im Anschlusse an Proklus der Intelligenz eine Ursache abspricht und sie durch sich selber bestehen läßt, so ist dieses in dem Sinne gemeint, daß das Sein der Intelligenz nicht durch das Sein ihrer Teile — denn sie ist ungeteilt in ihrem Wesen — oder durch das Sein ihres Trägers — denn sie hat kein solches Substrat — bedingt sei. Sie existiert durch sich, weil nach dem in der gesamten neuplatonischen Litteratur geläufigen Aristotelischen Satze die Form das Sein verleiht [2]. Die Intelligenz aber ist reine Form [3]. Daß die Intelligenz nicht eine bewirkende Ursache habe, wird damit in keiner Weise behauptet. Eine solche Anschauung stände in vollem Widerspruch zu der Stellung, welche der ersten Ursache in der ganzen Schrift beigelegt wird. Sie ist zudem dadurch völlig ausgeschlossen, daß die Intelligenz in derselben ausdrücklich als das erste geschaffene Seiende [4], das erste Erschaffene [5], bezeichnet wird.

Unser „Sophist" dagegen macht sich jene Gedanken des *Liber de causis* in dem Sinne zu eigen, daß das „durch-sich-Sein" der Intelligenz nicht ihr Subsistieren in einem Träger, sondern ihre Verursachung durch eine bewirkende Ursache ausschließen soll.

Die erste Wendung des Argumentes sucht zu zeigen, daß die Intelligenz, weil sie des Vermögens zum Nichtsein entbehrt, nicht mit dem Aufhören eines Äußeren selbst aufhören werde und daher keine Ursache habe. Wenigstens für die Intelligenz

---

[1]) *Liber de causis* § 25 (*στοιχείωσις* § 46).

[2]) Vgl. z. B. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate* (*Beiträge* I, 1). Münster 1891. S. 16 f. 37. Auch bei Avencebrol (Ibn Gebirol); vgl. die Zusammenstellung s. v. *esse, 2, a.* im Index meiner Ausgabe (p. 431).

[3]) *Liber de causis* § 8. Über das durch das mißkannte حلية bei den Lateinern herbeigeführte Mißverständnis dieser Stelle siehe unten S. 124.

[4]) *Liber de causis* § 15.

[5]) *Ebd.* § 22

gebe es also keinen Gott als Ursache. Dasselbe gelte für die inkorruptibilen Himmelskörper (2, 12—22).

Die letzte Bemerkung führt uns in den Kampf, den der Averroismus an der Pariser Hochschule erregt hatte.

Die erste Voraussetzung dieses Beweises ist die am schärfsten durch Avicenna[1]) entwickelte Fassung des Begriffes der Ursache, nach welcher das Verhältnis von bewirkender Ursache und Wirkung sich nicht auf das einmalige Setzen eines Seins nach vorhergehendem Nichtsein beschränkt, sondern ein andauerndes ist, derart, daß mit dem Aufhören der Ursache auch die Wirkung aufhört (*cessante causa cessat effectus*). Hier wird ein solches, einem Dinge äußerliches, Seiendes Ursache dieses Dinges sein, wenn auf dessen Nichtsein auch das Nichtsein des Dinges folgt.

Daß aber der Intelligenz das Vermögen zum Nichtsein fremd sei, und zwar nicht etwa nur deshalb, weil sie eine äußere Ursache hätte, von welcher ihr dieses verliehen wäre, sondern weil die Unmöglichkeit des Nichtseins in ihrer Natur liegt, soll daraus folgen, daß sie reine Form sei, oder, wenn sie eine Materie habe, dann doch jedenfalls eine solche, die nur ihrer Form eigentümlich sei, die also, so werden wir diesen Gedanken ergänzen, nicht das Substrat für wechselnde Formen bieten und darum auch nicht den Grund zum Untergange der Intelligenz enthalten kann. — Nach dem, was soeben über die dem *Liber de causis* zugrunde liegenden Anschauungen bemerkt wurde, bedarf wohl nur noch der Gedanke einiger Erläuterung, welcher der Intelligenz das Vermögen des Nichtseins auch für den Fall absprechen will, daß sie nicht reine Form sei, sondern eine Materie einschließe. Eine solche geistige Materie der Intel-

---

[1]) Avicenna, *Metaph.* VI c. 1: Et fortasse putabit aliquis quod agente et causa non est opus nisi ut res habeat esse post non-esse; sed postquam res habuerit esse, si destruatur causa, erit tamen res sufficiens in se. ergo putauit (lies putabit) quod res non indiget causa nisi ad incipiendum esse; sed postquam incepit et habuerit esse, iam non indigebit causa. Dies wird dann widerlegt, die entgegenstehende Ansicht auf ein Mißverständnis der „causa agens" zurückgeführt und geschlossen: Iam igitur manifestum est quod causatum eget aliquo quod det sibi ipsum esse per se tantum, sed inceptio et alia huiusmodi sunt res quae accidunt ei, et quod causatum eget datore sui esse semper et incessanter quamdiu habuerit esse.

ligenz, die von der Materie der Körperwelt verschieden und nicht, wie diese, das Subjekt eines fortwährenden Wechsels von ein- und austretenden Formen ist, nahm bekanntlich z. B. Avencebrol (Ibn Gebirol) in seinem *Fons uitae* an [1]). Auch Avicenna kennt eine solche Ansicht, wenngleich er sie bekämpft [2]). Ebenso ist sie der Philosophie des Abendlandes nicht fremd, wo wir sie z. B. bei Augustinus, Bonaventura, Duns Scotus finden [3]). Aber auch der *Liber de causis* in der Form, in welcher er dem lateinischen Abendlande vorlag, bot dafür Anknüpfungspunkte. Gerhard von Cremona hatte in seiner Übersetzung an einer Stelle [4]) das arabische Wort كلّيّة — etwa „Ganzheit" —, das er sonst mit *uniuersitas* [5]) oder *uniuersalitas* [6]) übersetzt, als Fremdwort in der Transkription *helyatin* beibehalten. Durch Umsetzung und andere Verderbnis war daraus *hyleachim* (*yleachim*) oder Ähnliches geworden, und dieses Wort glaubte man zu deuten, indem man es mit *hyle* in Verbindung brachte. So z. B. Albert der Große [7]) und Thomas von Aquino [8]). Damit war der Unterschied von Materie und Form in den Geistwesen auch in den *Liber de causis* hineingebracht [9]). Bei dem engen Anschluß an den *Liber de causis*,

---

[1]) Vgl. die Zusammenstellung im Index meiner Ausgabe des *Fons vitae* s. v. *intelligentia 3 c*, S. 469.

[2]) Avicenna, *Metaph.* l. IX c. 4.

[3]) Vgl. Correns, *a. a. O.* S. 42 ff.

[4]) *Liber de causis* § 8, p. 173, 9—12: Et intelligentia est habens helyatin et formam, et similiter anima est habens helyatin et natura est habens helyatin. et causae quidem primae non est helyatin, quoniam ipsa est esse tantum. Vgl. dazu Bardenhewer, *a. a. O.* S. 194.

[5]) *A. a. O.* § 27 (p. 187, 13 = 108, 9 Bardenhewer).

[6]) *A. a. O.* § 29 (p. 189, 19 = 113, 2. 3).

[7]) Albertus Magnus, *De causis et processu uniuersitatis* tr. II c. 18 (T. V. p. 600 a Jammy): propter hoc a quibusdam philosophis *hyleachim* uocatur, quod denominatum est ab *hyle*.

[8]) Thomas Aqu., *De causis* l. IX. (ed. Antwerp. 1612. T. IV. fol. 7r b A): dicitur enim *ylcachim* (so fälschlich der angegebene Druck) ab *yle*, quod est materia. Vgl. auch Bardenhewer, *a. a. O.* S. 274.

[9]) Wenn Albertus und Thomas den Unterschied von *helyatin* und *forma* in den Geistwesen auf den Unterschied von Wesen (*quod est*) und Existenz (*esse*) zurückführen wollen, so hängt das zusammen mit der sachlichen

welchen unser Verfasser in diesem ganzen Zusammenhange aufweist, greifen wir wohl nicht fehl, wenn wir für ihn auch hier jene Schrift als Quelle annehmen.

Daß nun auch bei Annahme einer solchen geistigen Materie in der Intelligenz dieselbe dennoch, weil nur zu ihrer eigentümlichen Form hingeordnet, nicht das Vermögen des Nichtseins für die Materie herbeiführe, ist ein über den *Liber de causis* hinausführender Gedanke. Originell braucht er darum nicht zu sein. Ähnliches treffen wir auch sonst in der zeitgenössischen voraufgehenden Litteratur [1]).

Dieselbe Erweiterung begegnet uns in der zweiten Wendung jenes Argumentes. Nichts kann sich selbst verlassen [2]) oder das was ihm eigentümlich ist. Wenn aber die Intelligenz ein Nichtseiendes würde, so müßte entweder dasselbe sich selber verlassen, oder die Materie müßte die ihr eigentümliche Form verlieren, um dafür eine andere aufzunehmen, zu der sie nicht in Möglichkeit war. Daran schließt sich folgender dialektischer Beweisgang: Was möglich ist, ist durch ein Äußeres (ein von ihm verschiedenes Seiendes) möglich oder hat durch ein solches die Natur des Möglichen [3]). Also, wenn wir die Abfolge in ihr negatives Gegenteil verkehren [4]): Was nicht möglich ist, dem kommt es entweder durch ein Äußereres zu, daß es nicht die

---

Differenz, in der sie sich bekanntlich in der Frage nach der Natur der Geistwesen mit der Franziskanerschule befinden.

[1]) Ich will nur an Dominicus Gundisalvi erinnern, der bei einem seiner Beweise für die Unzerstörbarkeit der Seele auch die zwei Annahmen aufstellt: 1. die Seele ist reine Form, 2. sie besteht aus Materie und Form (Gundissalinus, *De immortalitate animae* p. 28, 14–29, 10 Bülow).

[2]) Vgl. *Liber de causis* § 25, p. 186, 2 ff.: Omnis substantia stans per se ipsam est non cadens sub corruptione. Si autem aliquis dicat: „possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione,“ dicemus: si possibile est ut substantia stans per se ipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam sine essentia sua. et hoc est inconueniens, impossibile. — Über die Berührungen mit mehreren der im J. 1277 verworfenen Sätze wird später gehandelt werden.

[3]) d. h. nichts ist durch sich — unabhängig von allem Wirklichen — möglich, sondern es muß ein Wirkliches sein, damit von einer Möglichkeit geredet werden könne.

[4]) So verstehe ich die *destructio consequentis* p. 2, 29: negative Umkehr einer Abfolge.

Natur des Möglichen hat, oder aber es hat wegen Mangels eines Äußeren, durch das es möglich gemacht werden könnte, die Natur des Möglichen nicht. Ist schon bis hieher manches in dem Beweise dunkel, so scheinen sich die abschließenden Worte desselben — vielleicht wegen tiefer greifender Textverderbnisse — dem Verständnis völlig zu entziehen. Ich glaube sie in folgender Weise deuten und ergänzen zu sollen. Da die Intelligenz, wie schon bemerkt, nicht nichtsein kann, so folgt aus der Unmöglichkeit ihres Nichtseins, daß dies Nichtsein entweder nicht möglich ist, weil eine äußere Ursache macht, daß das Nichtsein der Intelligenz unmöglich ist, oder weil keine äußere Ursache da ist, die jenes Nichtsein möglich machte. Schon im vorigen Beweise aber war bemerkt, daß die Unmöglichkeit des Nichtseins für die Intelligenz nicht durch eine Ursache begründet sei, die ihr diese Unmöglichkeit verliehe, sondern daß sie durch die eigene Natur der Intelligenz gegeben sei [1]. Diese in der Natur der Intelligenz selbst liegende Unmöglichkeit des Nichtseins ergiebt sich also daraus, daß jede Ursache mangelt, die ihr Nichtsein möglich machen könnte. Das Sein [2] der Intelligenz ist mithin derart, daß sie nicht von irgend etwas abzuhangen scheint, auf dessen Nichtsein ihr eigenes Nichtsein folgte. Dann aber hat sie, wie schon im vorigen Beweise bemerkt wurde [3], keine Ursache. Wenigstens für die Intelligenz ist also ein Gott als Ursache nicht nötig (2, 23—3, 2).

Eine abermalige Modifikation im Anschluß an die Erörterungen des zweiten Beweises über das, was unmöglich ist, bringt der dritte und letzte Beweis dieser Gruppe. — Was unmögtich ist, so daß es einen Widerspruch einschließt, kann nicht durch ein Äußeres oder durch den Mangel eines Äußeren zur Wirklichkeit gelangen. Daß aber die Intelligenz nicht etwas in der Realität sei, ist unmöglich, weil einen Widerspruch einschließend. Denn

---

[1] p. 2, 18—20: ita quod intelligentia non potest non esse; non tantum quia causam habeat talem, sed quia in natura sua est talis.

[2] Die naheliegende Konjektur *non esse* statt *esse* p. 3, 1 scheint mir den Zusammenhang völlig zu zerstören. Das folgende *quia* nehme ich im Sinne von *daß*, abhängig von *est tale*.

[3] Vgl. p. 2, 13.

da die Intelligenz mit der Ewigkeit gleichsteht, so gehört es, wie im Anschluß an den *Liber de causis* [1]) ausgeführt wird, zu ihrem Wesen, daß sie schlechthin und zu jeder Zeit etwas in der Realität ist. Von da aus ergiebt sich, wenn dieselben Zwischengedanken, wie oben, hinzugefügt werden, wiederum, daß die Intelligenz keinen Gott (als Ursache) hat (3, 3—9).

Wenden wir uns nunmehr der Lösung zu, die unser Autor jenen Einwendungen entgegenstellt. Dreierlei will er dem Bezweifler der Gottesbeweise gegenüber darthun: daß Gott ist, ist wahr, ist notwendig, und ist dem Einsichtigen an sich evident.

Schon früher [2]) wurde bemerkt, daß Cipolla in diesen Ausführungen den reinen Thomismus erblickt, in den freilich bei dem dritten jener drei Punkte Gedanken eingeschoben seien, die mehr dem Gedankenkreise Bonaventura's, als dem des Aquinaten entsprächen. Er will unsern Autor deshalb zu einem Schüler des h. Thomas machen [3]). Ich habe schon oben [4]) angedeutet, daß dieses Urteil Cipolla's auf einer unvollständigen Kenntnis unserer Schrift sowie der zeitgenössischen Scholastik beruht. Freilich entwickelt unser Autor in diesem wie in den folgenden Kapiteln eine Reihe von Ansichten, die mit den Lehren des Aquinaten recht wohl übereinstimmen. Doch reicht dies nicht aus, um in ihm einen eigentlichen Schüler des letzteren zu erweisen. Wo er mit Thomas übereinstimmt — und gelegentlich ist die Übereinstimmung so groß, daß in der That hier Thomas die unmittelbare Vorlage gewesen zu sein scheint —

---

[1]) *De causis* § 2, p. 165, 5 ff.: Esse quod est cum aeternitate est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam quod non patitur neque destruitur . . . Et intelligentia opponitur (d. h. entspricht) aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur neque destruitur. § 6, p. 170, 2: et intelligentia quidem non est cum tempore, immo est cum aeternitate. § 10, p. 174, 24: et esse suum (sc. intelligentiae) est sempiternum quod non corrumpitur.

[2]) S. S. 92.

[3]) S. S. 96.

[4]) S. S. 105.

handelt es sich meist um Gedanken, welche nicht zuerst von diesem aufgestellt wurden, sondern welche so ziemlich Gemeingut der Scholastik bilden. Spezifisch Thomistisches läßt sich wenigstens in diesem Kapitel nicht mit Sicherheit nachweisen, und auch in den andern begegnen wir keinen engeren Unterscheidungslehren der thomistischen Doktrin, obwohl vielem, was auch diese mit anderen Richtungen teilt, manchem auch ziemlich genau in der Form, die es bei Thomas erhalten. In anderen Punkten dieses und der folgenden Kapitel weicht unser Autor dagegen von dem Aquinaten ab. Dann aber geht er nicht, wie Cipolla meint, mit Bonaventura, sondern stellt sich zu anderen Kreisen und Vertretern der vielgestaltigen Scholastik.

Der Satz: Gott ist (so lautet der erste Satz unseres Autors), ist wahr. Unter der Gesamtheit dessen nämlich, was ist, gibt es etwas, was nicht verursacht, sondern nur verursachend ist. Denn andernfalls gäbe es kein verursachendes Verursachtes und kein blos Verursachtes. Jenes nicht verursachte Verursachende aber nennen wir Gott (3, 12—17).

Cipolla [1]) hat vollkommen Recht, wenn er hierbei an den zweiten der fünf Wege erinnert, durch die Thomas von Aquino in der theologischen Summe [2]) im Anschluß an das (unechte) zweite Buch der Aristotelischen Metaphysik [3]) das Dasein Gottes darthut, den Beweis *ex ratione causae efficientis.* Gewiß ist in den Auführungen unseres Autors nichts, was der thomistischen Doktrin widerspräche. Freilich tritt das Charakteristische dieses Beweises, die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* bei den einander über- und untergeordneten Wirkursachen in der Natur und die daraus sich ergebende Notwendigkeit einer ersten bewirkenden Ursache, bei unserm Autor nicht entscheidend hervor. Bei ihm beruht die Beweisführung vielmehr auf der Unterscheidung des bloß Verursachten, des Verursacht-Verursachenden und des bloß Verursachenden. Diese aber entspricht der Aristotelischen Unterscheidung des bloß Bewegten, des Bewegt-Bewegenden und des bloß

---

[1]) *Giorn. stor. della lett. ital.* VIII. p. 103.

[2]) Thomas Aqu., *Summa theol.* I. q. 2 a. 3; vgl. *Cont. gent.* I c. 13 gegen Ende.

[3]) Aristoteles, *Metaph.* II 2, p. 994 a 11—19. Thomas beruft sich *Cont. gent.* I c. 13 ausdrücklich auf diese Stelle des Aristoteles.

Bewegenden. Thomas baut auf sie im Anschluß an das achte Buch der Physik des Stagiriten den ersten seiner Gottesbeweise, den *ex parte motus*, macht dagegen nicht die Anwendung jener Dreiteilung des *κινούμενον, κινούμενον καὶ κινοῦν* und *κινοῦν* auf die bewirkende Ursache. Eher könnte man hierfür, wenn man nach Analogien sucht, an gewisse Ausführungen von Alanus von Lille [1]) erinnern. Noch mehr Ähnlichkeit hat die Beweisführung in einem bisher noch nicht veröffentlichten philosophischen Traktat *De intelligentiis*, welcher den Optiker Witelo (Vitello) zum Verfasser hat und der um die Mitte des XIII. Jahrhunderts oder nicht lange nachher entstanden ist. In demselben erscheint ziemlich deutlich die Anwendung der Aristotelischen Dreiteilung auf die Ordnung der bewirkenden Ursachen, freilich so, daß dieselbe in der weiteren Durchführung wieder mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit eines *regressus in infinitum* in Verbindung tritt, welcher unserm Autor fern ist [2]). Der letztere dürfte sich vielmehr an eine Stelle der Aristotelischen Metaphysik anschließen, in welcher jene Dreiteilung des Bewegten, Bewegt-Bewegenden und bloß Bewegten zu einem Beweise benutzt wird, der aus der Realität der beiden letzten Einteilungsglieder unmittelbar auf die Realität der ersten schließt [3]).

[1]) Alanus, *Ars fidei* I prop. 1 (col. 597 Migne): Quicquid est causa causae, est causa causati.

[2]) Witelo, *De intelligentiis*, prop. 1: Si est causam et causatum ponere, necesse est causam primam esse. Expositio huius est, quia ratio causaliter inest omnibus aliis a causa prima. quare si non sit causam primam ponere, neque alias causas; et si hoc, neque causatum. Quod euidentius patet deducendo ad impossibile. Si enim non sit causa prima, et tamen ponantur causae et causata: erit semper ponere causam ante causatum in infinitum. ergo, cum infinita non contingat pertransiri, non erit accipere aliquod primum causatum; et si non sit causatum primum, neque ipsum poterit esse causa secundaria consequentium. quare nullum erit primum uel consequens causatum. similiter autem neque causa. quare necesse est ponere causam primam, si est ponere causam et causatum. — Ich werde diesen wichtigen und interessanten Traktat als Heft 2 des III. Bandes dieser *Beiträge* veröffentlichen.

[3]) Aristoteles, *Metaph.* XII 7, p. 1072 a 23–25. Die kritisch höchst unsichere Stelle lautet in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (T. VIII fol. 336v D ed. Venet. 1560): Estque aliquid quod mouet. Cum uero

Die Ersetzung des Bewegt-Bewegten und des bloß Bewegten aber durch das Verursacht-Verursachende und das bloß Verursachende aber dürfte auf den *Liber de causis* zurückgehen [1]), dessen Betrachtungsweise sehr wohl mit der Aristotelischen sich vereinen ließ.

Der zweite Satz unsers Autors lautete: Daß Gott sei, ist nicht nur wahr, sondern auch notwendig. Das Sein Gottes — so wird dieser Satz im Folgenden gefaßt — ist ein notwendiges Sein. Das ursachlose Verursachende kann nicht nichtsein. Denn in diesem Falle wäre es möglich, daß einmal nichts wäre; und

---

id quod mouetur et mouet medium sit, est etiam aliquid quod non motum mouet, quod aeternum et substantia et actus est. Er hat also wohl gelesen: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν μέσον, ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.* Alexander Aphrodisiensis hat dies ohne jede Bezugnahme auf einen *regressus in infinitum* erklärt. Seine Worte sind uns durch Averroes erhalten; vgl. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles.* Abhandl. der Berliner Akademie der Wissensch. aus dem J. 1884. Berlin 1885. S. 107 f. Unserm Autor lagen sie in lateinischer Übersetzung vor (*Met.* XII com. 35, fol. 336v E): Dixit Alexander: Ista est ratio quod aliquod mouens non mouetur; et est dicta breuiter et rememoratio eius quod dictum est in VIII. Physicorum. Et est fundata super duas propositiones. Quarum una est quod omne compositum ex duobus, quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiae et accidentis; uerbi gratia quod hydromel, quia componitur ex aqua et melle, et mel inuenitur per se, necesse est ergo ut aqua inueniatur per se. Et quia inuenimus aliquod motum et mouens quasi compositum ex mouente et moto, et inuenimus aliquid motum per se et non mouens: manifestum est quod est necesse aliquod mouens esse et non motum. Hoc igitur mouens immune est a potentia et in nulla materia existit. Auch Moses Maimonides in seinem „*Doctor perplexorum*" II c. 1 hat diese Stelle mit Alexander's Kommentar bei seinem zweiten Gottesbeweise benutzt; vgl. *Guide des égarés,* publ. par S. Munk, II. Paris 1861. S. 36—38.

[1]) Vgl. z. B. *Liber de causis* § 5, wo ausgeführt wird, daß das Erste allein sich der Bezeichnung entzieht, weil es über demselben keine Ursache giebt, durch die es erkannt werden könnte. Ein jedes Ding nämlich werde aus seiner Ursache erkannt und nach ihr bezeichnet. Wenn also ein Ding nur Ursache und nicht Verursachtes sei (*cum ergo res est causa tantum et non causatum,* p. 169, 4), so könne es nicht durch eine frühere Ursache erkannt oder bezeichnet werden. Das aber sei bei der ersten Ursache der Fall.

da das Mögliche nur dadurch als möglich sich erweist, daß es irgend einmal wirklich zutrifft, so würde in diesem Falle einmal nichts sein. Wenn aber einmal nichts wäre, so wäre auch schon irgend einmal nichts gewesen. Dann aber wäre auch jetzt nichts, da nichts wird, außer durch ein solches, das schon irgend etwas ist (3, 18—23).

Die entferntere Quelle für diesen Beweis ist ohne Zweifel wieder das zwölfte Buch der Metaphysik des Aristoteles. Dort wird bewiesen, daß das erste Princip reine Wirklichkeit sein müsse. Wenn nämlich alles bloß möglich wäre, so würde nichts von dem jetzt Seienden dasein; denn in diesem Falle würde es zutreffen, daß einmal alles möglich wäre, aber doch nicht existierte [1]. — Aber in der Art, wie das Aristotelische Argument hier formuliert wird, erinnert es doch so sehr an den dritten der von Thomas von Aquino in der *Summa theologica* gegebenen Beweise, daß ich hier Cipolla [2]) beistimme und eine Benutzung des Aquinaten [3]) durch unsern Autor für mindestens höchst wahrscheinlich halte [4]).

Näher erläutert wird jener Beweis durch eine Erörterung des Begriffes des Notwendigen. Anknüpfend an die von Aristoteles in der Metaphysik (V 5) gegebenen Unterscheidungen des Notwendigen [5]), doch in freier Weiterbildung derselben,

---

1) Aristot., *Metaph.* XII 6, p. 1071 b 19 ff.: *δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια . . . καίτοι ἀπορία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι, τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐδὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι.* Vgl. auch *Metaph.* IX 8, p. 1050 b 16—19.

2) Cipolla, *a. a. O.* S. 103.

3) Maimonides, *Führer* II p. 38 ff. Munk, hat zwar den ganzen Gedankengang, steht aber in der Form weit ab.

4) Da Thomas vor Vollendung der *Summa* starb und dieselbe daher wohl erst nach seinem Tode in weitere Kreise drang, so wäre dieses ein Beweis für die Abfassung der *Impossibilia* nach 1274. Siehe oben S. 49.

5) Man vergleiche gleich im Anfange zu den Worten: Est enim necessarium ex suppositione alicuius non necessarii, ut necesse est animal habere cibum, si debet uiuere (p. 3,25 f.) Aristoteles, *Metaph.* V 5, p. 1015 a 20—23: *ἀναγκαῖον λέγεται, οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου, οἷον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζῴῳ ἀναγκαῖον· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτου εἶναι.* — Die Natur des an sich Notwendigen im Gegensatz zu dem bloß hypothetisch Notwendi-

werden drei Arten des Notwendigen aufgestellt: das hypothetisch Notwendige (z. B. ist die Speise für das Lebewesen nötig, wenn es leben soll), das Notwendige durch eine notwendige Ursache (wie z. B. eine Sonnenfinsternis notwendig ist, wenn der Mond zwischen der Sonne und der Erde steht und wenn diese Stellung durch die Ursachen notwendig herbeigeführt wird); endlich das schlechtweg und ohne Ursache Notwendige, das in seinem Sein weder von einem ihm Äußeren, noch von einem Inneren als seiner Ursache abhängt und dessen Nichtsein daher von dem Nichtsein keines Andern herbeigeführt wird, wie auch immer die Stellung dieses sich gestalten möge. Dieser Art ist das nichtverursachte Verursachende (3, 24—4, 2).

In ziemlich engem Anschluß an Aristoteles[1]) wird dann auf die Substantialität, Unkörperlichkeit und Unteilbarkeit des nichtverursachten Verursachenden geschlossen (4, 3—8).

Es folgt der dritte Satz: Die Existenz Gottes ist dem Einsichtigen durch sich selbst evident (unmittelbar gewiß). Das unverursachte Verursachende nämlich, das in seinem Sein von keinem Andern abhängt, muß das Sein seinem Begriffe nach haben, so daß es zu seinem Begriffe gehört, zu sein. Nun ist aber ein Satz durch sich evident, wenn das Prädikat im Begriffe des Subjektes enthalten ist, so daß für die Einsicht in

---

gen ist bei Aristoteles *Metaph.* V 5, p. 1015 a 33—35: *ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν εἶναι* nur erst ziemlich im allgemeinen angegeben. Unter den Aristotelikern hat sich besonders Avicenna bemüht, dem Unterschiede des durch sein Wesen notwendig Existierenden und des durch ein anderes Notwendigen schärfer zu bestimmen. Vgl. Scharastâni's *Religionspartheien und Philosophenschulen*, übersetzt von Th. Haarbrücker. Bd. II. Halle 1851. S. 250 ff. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Paris 1859. S. 358 f. und Munk's Anmerkung zu Maimonides, II Introd. prop. 9 (*Guide des égarés* II p. 48 n. 3). Ebenso Thomas von Aquino an zahlreichen Stellen, von denen ich eine hersetze, da sich unser Autor auch im Folgenden in einem gleichen Gedankengange bewegt, *Cont. gent.* I 15: Omne autem necessarium uel habet causam suae necessitatis aliunde, uel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde; ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium; et hoc est deus, cum sit prima causa.

[1]) Aristot. *Phys.* VIII 10 und *Metaph.* XII 7.

die Richtigkeit des Satzes nur das Verständnis der Begriffe erforderlich ist, aus denen er besteht, mit andern Worten, wenn derselbe, modern gesprochen, ein analytischer ist. Dieses Verständnis der Begriffe aber, auf dem die Evidenz eines analytischen Satzes beruht, ist nicht immer jedem Denkfähigen sofort gegeben; vielmehr bedarf es manchmal besonderer wissenschaftlicher Einsicht, um den vollen Begriff des Subjektes und damit das Enthaltensein des Prädikates in ihm zu erfassen. Es giebt solche Sätze, die einem jeden, und solche, die nur dem Einsichtigen oder Sachverständigen an sich evident sind. Der letzteren Art ist der Satz: Gott ist. Er ist an sich evident, denn das Sein wird Gott nicht durch eine von ihm verschiedene Ursache verliehen, sondern kommt ihm seinem Begriffe nach zu. Darum ist das Dasein Gottes auch im eigentlichen Sinne keine wissenschaftliche Frage, d. h. ein Problem, das durch einen wissenschaftlichen Beweis, einen Syllogismus, erledigt werden müßte. Denn Fragen giebt es nur so viele, als es beweisbare Wahrheiten giebt, d. h. Sätze, die durch einen Schluß zum Wissen erhoben werden. Der wissenschaftliche Beweis ist ja nach dem bekannten Satze des Aristoteles [1]) ein Ableiten aus der Ursache. Was daher keine Ursache hat, wie das göttliche Sein, ist nicht Gegenstand einer deduktiven Ableitung, eines wissenschaftlichen Beweises, sondern ist dem Sachverständigen durch sich selbst evident [2]) (3, 9—21).

Alles andere außer der ersten Ursache dagegen hat den hinreichenden Grund seines Seins nicht in seinem eigenen Begriff, so daß in allem Verursachten, wie Boethius lehrt [3]), Wesen *(quod est)* und Dasein *(esse)* unterschieden werden muß. Denn nicht durch das, was es ist — sein Wesen —, hat das Verursachte sein Sein, sondern dieses hängt ab als von seiner Ursache von dem, was sein Sein selber ist, was aus seinem

---

[1]) Aristot. *Anal. post.* I 2, p. 71 b 9 ff. Vgl. Zeller, *Die Philosophie der Griechen.* II, 2. 3. A. Leipzig 1879. S. 162. 232.

[2]) Durch die vorstehende ergänzende Umschreibung hoffe ich den Sinn der etwas dunklen Worte 3, 18—20 richtig getroffen zu haben.

[3]) S. S. 4 Anm. 2.

eigenem Wesen und nicht von irgend einem andern her hat, daß es ist (4, 21—27).

Daß aber das erste Verursachende sein Sein selber ist, ergiebt sich daraus, daß im andern Falle sein Sein verursacht wäre, und zwar entweder durch seine eigenen Principien oder durch eine äußere Ursache. Unter beiden Voraussetzungen aber wäre es nicht mehr das Erste (4, 28—31). Speciell würde die erste Annahme zu einem Widerspruch mit Avicenna's Satz führen, daß nichts Verursachtes Ursache seiner Existenz ist [1]), und würde die zweite mit dem Sein des Ersten auch das ursachlose Erste selbst zu einem Verursachten machen (3, 32—4, 4).

So ist es die höchste und reinste Notwendigkeit, daß das Erste, ursachlos Verursachende ist; denn sonst müßte es, da es sein Sein selbst ist, von sich selber getrennt werden (4, 5—6).

Zwei Sätze sind es, um welche in diesen Erörterungen sich alles dreht, ein sachlicher, ontologischer: daß in Gott — im Gegensatz zu allem von Gott Verursachten — Wesenheit und Dasein zusammenfallen, d. h. daß es sein Wesen ist, zu sein, und ein formaler, logischer: daß darum die Existenz Gottes für den Sachkundigen durch sich selber evident, unmittelbar gewiß ist.

Hinsichtlich des ersteu Punktes herrscht unter den Scholastikern die allgemeinste Übereinstimmung. Der Aristotelische Begriff Gottes als des lauteren Aktes sowie die biblische Bezeichnung Gottes als des Seienden waren die allgemein anerkannten Voraussetzungen dieser Lehre. Welchem unter den Großen in jener Zeit unser Autor speciell am nächsten steht, wird sich schwer entscheiden lassen. In Einzelnem erinnert er ganz besonders an Thomas von Aquino [2]).

Anders der zweite Punkt. Daß der Satz: *Deum esse sapientibus est per se notum,* eine einigermaßen singuläre Anschauung vertritt und der Ansicht des hl. Thomas nicht recht entspricht, hat auch Cipolla gesehen [3]). Er nimmt an, daß der Autor

---

[1]) Hier wird also der Begriff einer *causa sui* zurückgewiesen. Vgl. oben S. 120.

[2]) Vgl. p. 3, 32—4, 4 mit Thom. Aqu. *Summa theol.* I q. 3 a. 4 (erster Beweis).

[3]) *A. a. O.* S. 105 f. Vgl. oben S. 92. 127.

hier den Aquinaten durch Bonaventura ergänze[1]), ohne damit indes den wirklichen historischen Zusammenhang zu erkennen.

Darüber kann zunächst kein Zweifel bestehen — und das hat auch Cipolla bemerkt — daß wir in jenem Satze einen Nachklang des Gottesbeweises aus Anselm's Monologium vor uns haben. Hier wie dort handelt es sich um den Versuch, das Dasein Gottes unmittelbar aus seinem Begriffe zu erschließen, oder mit andern Worten, darzuthun, daß der Satz: Gott ist, als ein analytischer durch sich selbst evident sei. Bezeichnend ist es, daß Thomas ven Aquino jedesmal, wenn er in seinen Schriften die Frage behandelt *Vtrum deum esse sit per se notum*, als Einwand gegen seine negative Antwort das ontologische Argument sowohl mit den Worten Anselm's wie in der Wendung unseres Autors vorbringt[2]).

Thatsächlich freilich ist die Stellung jenes Argumentes bei unserm Autor eine andere, als bei Anselm. Thatsächlich ersetzt nicht bei ihm das apriorische Argument das aposteriorische, sondern ergänzt dasselbe. Zuvor hat er vom Verursachten auf die nicht verursachte erste Ursache geschlossen; jetzt zeigt er, daß diese, als in keiner Weise verursacht, das Sein in ihrem eigenen Begriff einschließen muß und darum nicht nichtsein kann. Weil das Sein der ersten Ursache keine Ursache über sich hat, so kann es auch nicht deduktiv aus einem Höheren als aus seiner Ursache abgeleitet werden; es ist für den, welcher das göttliche Wesen als ein Reales durch den aposteriorischen Kausalitätsschluß erkannt hat, unmittelbar gewiß, daß dieses reale göttliche Wesen sein Sein notwendig hat.

---

[1]) *A. a. O.* S. 107 f. Cipolla beruft sich auf *Compend. theol. uerit.* I, 1, auf *sermo IX. in Hexaem.* und auf das *Itinerar. ment. in deum* c. 5. Aber die erste Schrift rührt überhaupt nicht vom hl. Bonaventura her, und zudem enthält sie so wenig, wie die beiden andern, die für unsern Autor charakteristische Wendung.

[2]) Thomas Aqu. I. *Sent.* d. 3 q. 1 a. 2 obi. 4. *De Verit.* q. 10 (*de Mente*) a. 12 obi. 2 und 4. *De Potentia* q. 7 a. 2 ad 11. *Cont. gent.* I c. 10 obi. 1, 2 und 3. *Summa theol.* I q. 2 a. 1 obi. 2 (an der letztern Stelle nur die Anselmische Form). Über die Geschichte dieser Frage vom XIII. bis zum XVI. Jahrhundert findet man viel Material bei dem gelehrten Gabriel Vazquez, *In I. Partem S. Thomae*, T. I. disp. 19.

Hier nun liegt der Anlaß zur Unklarheit. Indem unser Autor die Frage nach der logischen Natur des Satzes „Gott ist" erhebt, läßt er ganz außer Acht, daß er die Grundlage seiner Darlegung, die Realität einer ursachlosen ersten Ursache, zuvor bewiesen hat, und zwar durch einen aposteriorischen Beweis. Er behandelt den Begriff Gottes als einen intuitiv gegebenen, dessen objektive Gültigkeit von vornherein feststehen würde, und leitet so den Satz: „Gott ist" aus dem Begriffe Gottes analytisch ab als einen solchen, der nicht nur hypothetische Geltung haben soll („wenn Gott gedacht wird, muß er als seiend gedacht werden"), sondern dem absolute Geltung beigelegt wird („der objektive Inhalt des Gottesbegriffes existiert thatsächlich").

Thomas von Aquino hatte in seiner Kritik den Denkfehler treffend hervorgehoben. Er unterscheidet[1]) ein an sich unmittelbar Gewisses *(per se notum secundum se)* und ein für uns unmittelbar Gewisses *(per se notum quoad nos)*. An sich ist jeder Satz unmittelbar gewiß, dessen Prädikat mit dem Subjekt gegeben ist; aber diese objektive unmittelbare Gewißheit wird nur dann auch eine subjektive für uns sein, wenn wir den Begriff des Subjektes klar erfassen, in welchem das Prädikat eingeschlossen ist. Dabei kann, wie im Anschluß an eine Unterscheidung des Boethius[2]) dies Letztere näher ausgeführt wird, der Grad der subjektiven unmittelbaren Evidenz hinsichtlich der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit der wir zu ihr gelangen, ein verschiedener sein. Entweder nämlich ist ein jeder, der überhaupt des Denkens fähig ist, im Stande, jene Begriffe richtig zu er-

---

[1]) An den S. 135 Anm. 2 citierten Stellen.

[2]) Boethius, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint* (oder *De hebdomadibus*), p. 169, 17—25 Peiper: Communis animi conceptio (die *κοινὴ ἔννοια* der Stoiker) est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, ueluti si hanc proponas, si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse. nullus id intelligens neget. Alia uero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptibus uenit, ut est, quae corporalia sunt, in loco non esse, et cetera quae non uulgus, sed docti comprobant.

fassen, und damit die unmittelbare Evidenz des auf sie gebauten Satzes zu erkennen, oder aber nur die Verständigen und Sachkundigen haben den hierfür erforderten klaren Begriff der Sache [1]). — Von Gottes Wesen hat, so lange wir auf Erden wallen, niemand, auch nicht der Gelehrte [2]), eine Auschauung, welche dieses Wesen durchdränge [3]). Auch der Einsichtige und Sachkundige kann daher nur durch (aposteriorischen) Beweis darthun, daß mit dem Wesen Gottes seine Existenz gegeben ist; auch für ihn, lehrt Thomas, ist das sachlich unmittelbar Gewisse kein subjektiv unmittelbar Gewisses.

Unser Autor schließt sich zwar in der allgemeinen Auffassung des logischen Problems an die auch von Thomas vertretene Ansicht an, und zwar so nahe, daß sich selbst im Ausdruck die engste Berührung mit Thomas bei ihm findet; dagegen läßt er den Unterschied des objektiv und des subjektiv Unmittelbaren völlig bei Seite. Ihm genügt es, daß der Sachkundige die sachliche Identität des Wesens und des Daseins bei der ersten Ursache erkennt, ohne daß er noch weiter fragte, wie denn der Sachkundige zu dieser Einsicht gelangt, ob durch unmittelbare Intuition, oder durch vermittelnden Beweis. So ist ihm der Satz: „Gott ist“ im Anschluß an die Boethianische Terminologie eine Wahrheit, die für den Sachkundigen unmittelbar gewiß sein soll.

---

1) *De Verit.* q. 10 a. 12. *Summa theol.* I q. 2 a. 1.

2) Daß auch diese zweite Art des *per se notum quoad nos* für die menschliche Erkenntnis auf Erden bei Thomas ausgeschlossen sein soll, ersicht man ganz klar aus *De Veritate* q. 10 a. 12. Wenn die kürzeren Ausführungen *Summa theol.* I q. 2 a. 1 nach dieser Seite hin noch irgend einen Zweifel übrig lassen sollten, so wird er durch jene ausführlichere Darstellung behoben.

3) Thomas Aqu. *Contra gent.* I c. 11: Sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic uidentibus ipsam diuinam essentiam per se notissimum est deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam uidere non possumus, ad eius esse cognoscendum non per se ipsum, sed per eius effectus peruenimus. *De Verit.* q. 10 a. 12 ad 4: Dicendum quod ratio illa procederet, si hoc nobis esset per se notum, quod quidem nunc non est nobis notum per se, sed indigemus ad hoc tenendum uel demonstratione uel fide.

Haben wir hier eine persönliche Auffassung unseres Autors vor uns, oder folgt er darin einem anderen? Daß Cipolla's Meinung, der hl. Bonaventura sei die Quelle, nicht zutrifft, wurde schon oben bemerkt. Indes steht der Verfasser mit jener Ansicht doch keineswegs allein. Er hat sich, was Cipolla entgangen ist, an Albert von Bollstädt angeschlossen, der in seiner *theologischen Summe*, gleichfalls im Anschluß an Boethius, die gleiche Ansicht weitläufig entwickelt [1]). Trotzdem in der allgemeinen logischen Bestimmung des unmittelbar evidenten Satzes unser Autor fast wörtlich mit Thomas übereinstimmt, hat er in rückläufiger Bewegung damit Albert's Gedanken zu kombinieren versucht.

Die fragliche Ansicht hat übrigens auch sonst im XIII. und dem folgenden Jahrhundert Verfechter. So finden wir sie bei dem Hauptvertreter des Augustinismus in der späteren Scholastik, Aegidius Colonna (Aegidius Romanus), dem ersten Augustiner-Eremiten, welcher an der Pariser Hochschule einen

---

[1]) Albertus Magnus, *Summa theol.* I tr. 3 q. 17 (T. XVII. p. 63b — 64a Jammy): Ad id quod quaeritur: utrum sit per se notum, dicendum quod *per se notum* dicitur tribus modis. Primo quidem ex parte noscentis *per se notum* est, cuius notitia in noscente est per habitum extrinsecum non acquisita; et sic deum esse per se notum est. sed ex hoc non sequitur quin uia possit haberi per rationem ad ostendendum ipsum. Secundo dicitur *per se notum* ex parte noscibilis, ad quod medium non habetur quod si (lies: sit) prius ipso, per quod cognoscatur; et sic demonstratio dicitur ex per se notis. sed non sequitur ex hoc quin ex posterioribus, quae sunt priora quoad nos, uia habeatur ad ipsa cognoscenda. et sic principia dicuntur per se nota. Tertio modo *per se nota* dicitur propositio quae ex terminis in se positis omnibus se manifestat quibus noti sunt termini. hoc enim per doctrinam non accipitur. Et haec duplex est. est enim uerum per se, in quod conueniunt uel omnes, uel sapientes. Et secundum hoc distinguit Boethius (vgl. oben S. 136 Anm. 2) duo genera dignitatum. unum est quod dignitas est quam quisque probat auditam, sicut totum maius sua parte esse; notis enim terminis propositionis, qui sunt totum et pars, quilibet statim acquiescit. secundum est propositio quam ex habitudine terminorum probat quilibet sapiens, ut spiritualia siue incorporalia in loco non esse. — Primo ergo modo et tertio per se notum est deum esse, secundo autem modo non est per se notum. dico autem tertio modo quoad sapientes, quibus notum est quid *deus* significet, et quid *esse*, et quod *deus*, secundum quod deus est, principium et fons est *esse*.

Lehrstuhl erlangte († 1316)[1]. Obwohl Schüler von Thomas von Aquino und in vielem der Verteidiger seiner Lehre, hat er in manchem doch abweichende Ansichten. Drei Bedingungen stellt er für den unmittelbar gewissen Satz auf: daß das Prädikat zum Subjektsbegriff gehört, daß der Satz, wenigstens direkt, nicht geleugnet werden kann, und daß jeder, der die Bedeutung des Satzes erfaßt, ihn für wahr erachtet. Alle drei Bedingungen, so wird zu zeigen versucht, treffen bei dem Satze: *Gott ist*, zu, die letzte freilich — und hier wird wieder Boethius angezogen — nicht bei allen, sondern nur bei den Sachkundigen und Verständigen. Der Satz: „Gott ist", ist also ein durch sich evidenter, nicht für alle, wohl aber für den Einsichtigen[2]. Dieselbe Lehre stellt der getreue Schüler[3] des Aegidius, Thomas von Straßburg (Thomas de Argentina, † 1357 zu Wien) auf[4].

Diese auffallende Übereinstimmung in einem ziemlich singulären Punkte könnte, wie schon hier bemerkt sei, die Frage nahelegen, ob wir nicht in Aegidius Colonna den Verfasser unserer *Impossibilia Sigeri* zu sehen haben. Aber dagegen spricht schon, daß die ganze Entwicklung bei Aegidius eine reichere ist. Den *Impossibilia Sigeri* ist vor allem die zweite der von Aegidius für den unmittelbar evidenten Satz aufgestellten Bedingungen fremd. Überhaupt hält er sich in der Fassung

---

[1]) Über ihn vgl. besonders die ausführliche Darstellung bei Karl Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters* (Bd. III der *Scholastik des späteren Mittelalters*). Wien 1883.

[2]) Aegidius Rom., I. *Sent.* d. 3 q. 2 (Venetiis 1492. Exemplar in der Breslauer Universitätsbibliothek). Aegidius wendet sich, wenn auch ohne Namensnennung, direkt gegen Thomas von Aquino. „Sed ista ratio" (des hl. Thomas), sagt er, „non est bona". Er selbst lehrt (*a. a. O.* ad 2): Dicendum quod non est per se notum omnibus (daß Gott sei), sed solum sapientibus; et ideo a nullo uere sapiente negatur. Zur sachlichen Kritik des Aegidius vgl. Vasquez an der S. 135 Anm. 2 angeführten Stelle.

[3]) Werner, *a. a. O.* S. 15.

[4]) Thomas de Argentina, I. *Sent.* d. 3 q. 1 a. 3 (Argent. 1490, per Martinum Flach. Exemplar in der Breslauer Universitätsbibliothek): His praemissis dico quod haec propositio: *deus est*, per se nota est sapientibus, quamuis non communiter et indifferenter siue uulgariter omnibus, quia illa propositio est per se nota ad minus sapientibus, cuius praedicatum est de essentia subiecti; sed esse est idem quod essentia dei; ergo etc.

des logischen Problems, wie schon oben [1]) bemerkt wurde, an die schlichtere Fassung bei Thomas von Aquino. Diese Betrachtung wird uns deshalb eher dahin führen, den Verfasser der *Impossibilia* zwischen Albert und Aegidius zu suchen.

An die Behandlung des Gottesbeweises schließt sich eine Bemerkung über den Sinn, in welchem wir von einem ersten Princip sprechen, dem nichts voraufgeht. Dieselbe leitet über zur Beantwortung der vom Gegner erhobenen Einwendungen.

Das erste Princip ist dasjenige, dem nichts voraufgeht, weder seine einfache Negation — wie bei allem Geschaffenen —, noch eine Privation — wie nach der Aristotelischen Terminologie beim Werden die *στέρησις* dem *εἶδος* —; auch keine materielle Potenz und kein Akt eines Wirkenden. Wenn wir aber sagen, dem Ersten gehe nichts vorher, so soll das nicht heißen, daß das Nichts vor ihm sei, sondern daß es nicht etwas vor ihm gebe. Damit ist zugleich der zweite Einwand [2]) gelöst (5, 7—24).

Wie aus dem oben Bemerkten [3]) erhellt, geht diese Zurückweisung einer Hypostasierung des „Nichts", die dem gegnerischen Argument zugrunde lag, (indirekt) auf Anselm zurück.

Gegenüber dem ersten Einwand [4]) wird zugegeben, daß Gott nicht die allgemeine Materie — wie David von Dinan wollte —, und ebensowenig die allgemeine Form alles Seienden sei (5, 25—31). Dagegen ist er die allgemeine Zweckursache, der alles sich nach Vermögen ähnlich zu machen strebt und von der alles final bewegt wird (5, 31—6, 3). Es ist der alte Aristotelische Gedanke [5]), den Dante [6]) ausdrückt:

Ich glaub' an einen ein'gen
Und ew'gen Gott, der da den ganzen Himmel
Bewegt, selbst unbewegt, durch Lieb' und Sehnsucht.

Von dieser Zweckbewegung zum Ersten hin hatte der „Sophist" das Mathematische und die Intelligenzen ausnehmen

---

[1]) S. 137.
[2]) S. oben S. 119.
[3]) S. 119.
[4]) S. oben S. 117 f.
[5]) Aristot., *Metaph.* XII 7, p. 1072 a 26. b 3 f.
[6]) Dante. *Parad.* XXIV, 130 ff.

wollen [1]). Unser Autor erwidert auf jene Einwände, daß das Mathematische überhaupt kein eigenes Sein hat, gesondert von der Bewegung (durch welche es konstruiert wird). Es ist also, meint er offenbar, eben in dieser Bewegung in die Zweckstrebigkeit eingeschlossen. Die Intelligenzen aber, denen jener das aktive Wirken und damit die eigene Bewegung zu einem Ziele hin hatte absprechen wollen, bewegen nicht nur, insofern sie selbst Ziel für anderes sind, sondern auch als bewirkende Ursache. Wenn der Tischler etwa eine Truhe herstellt, so sind die reale Form der Truhe in der Materie und die ideale Form derselben im Geiste des Künstlers verschieden, und darum ist die Truhe nur Zweck für die Thätigkeit des Künstlers (der durch andere Mittel jene intendierte Form verwirklicht), und bewegt nicht selbst aktiv. Wären dagegen beide Formen nicht verschieden, und wäre die wahre Truhe im Geiste des Künstlers, so würde jene Form nicht nur als Zweck, sondern auch als bewirkende Ursache bewegen. So aber verhält es sich bei den von der Materie gesonderten Intelligenzen, die aus sich (ohne vorgängige Abstraktion) *actu* intelligibel sind (bei deren hervorbringender Thätigkeit es sich darum nicht um eine in der Materie zu verwirklichende Form handelt, sondern das Hervorzubringende sein Sein im Geiste hat). Außerdem ist den Intelligenzen ein Wollen und Erstreben eigen, was wenigstens in übertragener Bedeutung Bewegung ist; und darum giebt es für sie auch in dieser Beziehung eine Zweckursache (6, 4—14).

Es bleibt noch übrig der Nachweis einer ersten bewegenden Ursache. Entsprechend der gewöhnlichen Terminologie der zeitgenössischen Scholastik tritt bei diesem Nachweise statt der spezifisch Aristotelischen Bezeichnung „bewegende Ursache" (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* u. dgl.) die „bewirkende Ursache" (*causa efficiens*) ein [2]).

Das erste Princip, so wird zunächst gezeigt, muß bewirkende Ursache sein. Denn die bloße Finalursache ist zwar Ursache der Thätigkeit oder Bewegung dessen, was zu ihr als seinem Zwecke hingeordnet ist, dagegen ist sie nicht auch Ur-

[1]) S. oben S. 118.

[2]) Vgl. schon oben S. 129 f.

sache für sein Sein, sondern setzt dieses vielmehr schon voraus. Das erste Princip aber setzt nichts voraus, dessen Ursache es nicht wäre. Es kann also nicht blos Zweckursache, sondern muß bewirkende Ursache sein (6, 14—20).

Der zugrunde liegende Gedanke, daß die Wirkung der Ursache um so weiter reiche, je höher die Ursache ist, und daß deshalb dies erste Princip Ursache dessen sein müsse, was das Allgemeinste in den Dingen ist, nämlich ihres Seins, ist bekanntlich vom Neuplatonismus, speziell von Proklus [1]), formuliert. Er ist im Anschluß an Proklus eine Grundanschauung des *Liber de causis* [2]). In vertiefter Form bedient sich *Thomas von Aquino* seiner zur Entwicklung des Schöpfungsbegriffes [3]).

Sonach bleibt nur noch zu zeigen, daß diese erste bewirkende Ursache bewegende Ursache für alles, und also Gott, sei; denn dagegen war eingewandt [4]), daß nicht alles bewegt sei. Bekanntlich stellt man ja das körperliche Seiende als *ens mobile* dem unbeweglichen unkörperlichen entgegen. Demgegenüber wird hervorgehoben, daß Gott darum bewirkende Ursache auch der unveränderlichen Substanzen sei, weil dieselben in ihrem Sein, dessen Ursache er sei, von ihm abhangen. Dieses Sein aber brauche nicht durch eine eigentliche Bewegung, eine in einem Proceß sich vollziehende Veränderung (*transmutatio*), von ihm auszugehen. So bewirke auch auf dem Gebiete der veränderlichen Dinge die bewirkende Ursache durch den Proceß der Veränderung (die *transmutatio*) unmittelbar das Sein des betreffenden Dinges, nicht aber bewirke sie zuerst jene Ver-

1) Proklus, *στοιχείωσις* § 70. 101. 138. In *Plat. theol.* I 13, p. 38 Portus. Vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen*, Bd. III, 2. 3. Aufl. Leipzig 1881. S. 791. — Schon lange vor Proklus findet sich dieser Gedanke, freilich in einer eigentümlichen theologischen Anwendung, bei Origenes, in seiner Jugendschrift *Περὶ ἀρχῶν*. Dort heißt es (I fr. graec. 8; in der Übersetzung des Rufinus p. 62 Ruaeus ist das Heterodoxe einigermaßen gemildert), daß der Einfluß des Vaters, der jedem von den Seienden das Sein gebe, bis zu jedem der Dinge reiche; der des Sohnes — des Logos — nur bis zu den vernünftigen Wesen; der des heiligen Geistes nur bis zu den heiligen Seelen.

2) *Liber de causis* § 1. 4.

3) Thomas Aqu., *Summa theol.* I q. 44 a. 1 und 2.

4) S. oben S. 118 (vgl. p. 2, 1—3).

änderung; denn das würde ja ins Unendliche so fortgehen müssen (6, 20—30).

Leicht hat es der Verfasser, den dritten Einwand zurückzuweisen, der in dem Begriffe des *„durch sich Seienden“* einen Widerspruch finden will. Das *durch sich* sei nicht, erwidert er, wie es der Sache nach schon Anselm gethan [1]), im positiven, sondern im negativen Sinne zu nehmen; *durch sich*, d. h. *nicht aus einem andern*. Wenn man dem Ersten eine Kausalität sich selber gegenüber zuschreiben wolle, so mache man eine Unterscheidung, der keine Realität zukomme, sondern die allein auf der Auffassung durch den menschlichen Verstand beruhe (6, 31—7, 4).

Bei der Zurückweisung des mehrgestaltigen letzten Einwandes [2]) stellt sich unser Verfasser auf den Standpunkt *„der Philosophen“*, d. h. der neuplatonischen, vor allem durch den *Liber de causis* vertretenen Lehre. *Hoc autem dicimus*, sagt er (7, 16), *secundum sententiam philosophorum*. Wenigstens hier behandelt er also wie zwei verschiedene Gedankenwelten die von den Philosophen allgemein recipierten Lehren der anerkannten philosophischen Autoritäten und die eigene Auffassung von der Sache. Das ist höchst charakteristisch. Es ist kein Wunder, wenn uns ein solches unvollkommenes Auskunftsmittel bei dem Begründer der durch die orientalische Spekulation erweiterten Scholastik, Dominikus Gundissalinus, begegnet [3]). War doch noch Albert der Große nicht selten so verfahren, in seinen Paraphrasen und Kommentaren einerseits, seinen darstellenden Werken andererseits [4]). Aber Thomas von Aquino hatte diese noch nicht völlig ausgeglichene Betrachtungsweise vollkommen überwunden. Auch bei Aegidius von Colonna wäre sie schwerlich mehr möglich gewesen. Unser Verfasser rückt auch durch diesen Satz in die größte Nähe Albert's von Bollstädt.

---

[1]) S. S. 119.

[2]) S. oben S. 121 ff.

[3]) Vgl. C. Baeumker, *Les écrits philosophiques de Dominicus Gundissalinus* (*Revue Thomiste*, V. Paris 1897. p. 723—745) p. 740.

[4]) Vgl. G. von Hertling, *Albertus Magnus. Beiträge zu seiner Würdigung.* Köln 1880. S. 26 Anm. 1.

Mit dem *Liber de causis* also will der Verfasser annehmen, daß der Intelligenz die Möglichkeit zum Nichtsein nicht zukomme, so daß es unmöglich sei, daß dieselbe nicht sei. Aber dieses schließt nicht aus, daß dieselbe in ihrem Sein von einer äußeren Ursache abhängt, von der sie ein derartiges Sein erhalten hat. Da also die Intelligenz, weil von dem Ersten verursacht, nicht mehr wäre, wenn das Erste nicht wäre, während sie andererseits ihrer Natur nach nicht nichtsein kann, so folgt hieraus nichts anderes, als daß die Intelligenz, wenn sie nicht zugleich sein und nichtsein soll, eben dieser Beziehung zu ihrer Ursache nicht beraubt werden kann, durch die sie immer ist (7, 5—15).

2.

So radikal, wie der erste, ist auch der zweite Satz des Sophisten: Alles, was uns erscheint, sind nur Bilder, wie die Traumvorstellungen, so daß wir über die reale Existenz keines Dinges gewiß sind (S. 7, 19—21).

Der Beweis dafür geht aus von der Erwägung, daß ein Vermögen, das täuschenden Vorstellungen [1]) zugänglich ist, über die Realität des Erscheinenden nicht selbst urteilen kann, sondern dazu der Entscheidung durch ein anderes Erkenntnisvermögen bedarf. Denn eine Erkenntniskraft, die überhaupt der Täuschung zugänglich ist, kann aus sich keine sichere Entscheidung geben; und wenn wir in solchen Fällen nur durch eine andere Erkenntniskraft, die über die Aussage der ersteren ein Urteil fällt, nämlich durch den Verstand, zu der Erkenntnis gelangen, daß eine Sinnestäuschung vorliegt, so ist ein solches Urteil eines andern Vermögens auch nötig, um zu erkennen, daß

---

[1]) Mit *apparentia tantum* wird hier offenbar die Sinnestäuschung bezeichnet, die nur Schein, *simulacrum*, ist. *Apparentia* allein, ohne Zusatz, würde das *φαινόμενον* bezeichnen, das natürlich als Erscheinung (die ja nicht Schein zu sein braucht) auch Erscheinung eines Realen sein kann (vgl. *apparere* p. 8, 1). Der Fassung der Vorstellung als subjektiver Affektion, entsprechend dem *πάθος* der griechischen Philosophie, begegnen wir p. 8, 19, wo die Ansicht zurückgewiesen wird, daß alle Vorstellungsgegenstände *passiones sentientium* seien.

die Sache in Wirklichkeit so ist, wie sie erscheint. Ein solches Superarbitrium könnte entweder ein Sinn über die Aussage eines andern Sinnes, oder der Verstand über den Sinn abgeben. Nun ist aber jeder der Sinne solchen Täuschungen unterworfen, nicht nur im Traum, sondern auch im Wachen. Keiner der Sinne kann also beurteilen, ob die Sache sich in Wirklichkeit so verhält, wie sie erscheint. Aber ebensowenig ein höheres Vermögen — der Verstand —; denn da die Beweisführungen des Verstandes von den Principien abhangen, die Principien des Denkens aber durch die Induktion aus der sinnlichen Erfahrung bedingt sind, so stützt sich schließlich auch alle Verstandesgewißheit auf den Sinn (7, 21—8, 5).

Ferner giebt es kein Verstandesurteil, dem nicht bei einem anderen Urteilenden ein entgegengesetztes gegenüberstände. Wenn also das Erscheinende real wäre, so müßte Entgegengesetztes wirklich sein (8, 6—10).

Wenn man endlich zwischen normalen und anormalen Wahrnehmungen unterscheiden will, so ist zu erwidern, daß es nichts giebt, was dem einen anormal erscheint, das nicht dem andern normal erschiene. Es wäre also zur Entscheidung ein Urteil nötig, bei dem Widerspruch der Urteile darüber wieder ein Superarbitrium, und so fort (8, 11—17).

Wie man sieht, sind es einfach die Gründe der antiken Skepsis, welche hier gegen die Zuverlässigkeit des menschlichen Erkennens aufs neue ins Feld geführt werden, um dasselbe als ein bloß phänomenales zu erweisen, das einen sicheren Weg zu einem transcendenten Realen nicht bietet. Dabei dürften weniger Cicero [1], Gellius [2] und Augustinus [3], auf die Johannes von Salisbury [4] seinen Bericht über den Skepticismus stützt, als Aristoteles [5] mit seiner Darstellung der Pro-

---

[1]) Cicero, *Acad.* II, 15, 47 ff. 24, 77 ff

[2]) A. Gellius, *Noctes Atticae* XI, 5.

[3]) Augustinus, *Contra Academicos* (besonders II c. 5; III c. 10—12).

[4]) Johannes Saresberiensis, *Policraticus* VII, 2—3.

[5]) Aristoteles, *Metaph.* IV, c. 4 und 5—6. XI, c. 6.

tagoreischen Skepsis, aus dem auch Heinrich von Gent[1]) die von ihm widerlegten skeptischen Argumente entnahm, seine Quelle gewesen sein. Ihm hat er z. B. gewiß den Gedanken entnommen, daß dem Widerstreit der Sinnesaussagen gegenüber ein höheres Urteil notwendig wäre, daß ein solches aber nicht zu finden sei[2]). Nicht für unmöglich würde ich es halten, daß unser Philosoph auch aus Sextus Empiricus geschöpft hat, dessen *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις* mit ihren verschiedenen Zusammenstellungen der skeptischen Tropen[3]) dem lateinischen Mittelalter in einer direkt aus dem Griechischen geflossenen Übertragung vorlagen[4]). Seine Hauptquelle bleibt aber Aristoteles.

Wir finden hier dieselbe Beobachtung, die wir schon bei dem vorigen Satze machten und die wir noch mehrfach machen werden, daß nämlich zwar die Thesen des „Sophisten" einer gewissen kecken Originalität nicht entbehren, daß aber die Gründe, welche er für dieselben anführt, ziemlich mühsam hier und dort gesammelt sind und nur Schwierigkeiten aufnehmen, welche andere Denker längst sich eingewendet und widerlegt hatten. Tiefer griff erst etwas über ein halbes Jahrhundert später Nikolaus von Autrecourt (Nicolaus de Ultricuria) die Schwierigkeit auf[5]). Er dringt in den Kern des Problems ein, indem er

---

[1]) Henricus a Gandavo, *Summa theol.* I art. 1 q. 1. Vgl. Jourdain in der Anm. 4 citierten Abhandlung, S. 211 der *Excursions.*

[2]) Aristoteles, *Metaph.* IV 6, p. 1011 a 3—6: *εἰσὶ δέ τινες οἳ ἀποροῦσι καὶ τῶν ταῦτα πεπεισμένων καὶ τῶν τοὺς λόγους τούτους μόνον λεγόντων. ζητοῦσι γὰρ τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς.*

[3]) Sextus Empiricus, *Pyrrh. hyp.* I 36 ff. 164 ff. 178 ff. u. ö.

[4]) Erhalten in cod. lat. 14700 der Pariser Nationalbibliothek (ehemals St. Viktor n. 32). Vgl. Charles Jourdain, *Sextus Empiricus et la philosophie scolastique.* Paris 1858, wiederabgedruckt in dessen *Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen âge.* Paris 1888. p. 201—217. F. Picavet, *Un document important pour l'histoire du pyrrhonisme.* Paris 1888. Einige mit Proben ausgestattete Mitteilungen — bei denen mir leider die beiden vorstehenden Aufsätze noch entgangen waren — habe ich über diese Übersetzung im *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. IV. Berlin 1891. S. 574—577 gemacht.

[5]) Vgl. dazu meine Bemerkungen im *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Bd. X. Berlin 1897. S. 252—254 über den Zusammenhang, in welchem die betreffenden im J. 1346 verworfenen Sätze des Nikolaus von Autrecourt stehen.

auf die Abhängigkeit unserer (kritischen) Überzeugung von der transcendentalen Realität des in unsern Vorstellungen Erfaßten von dem Kausalgesetz zurückgeht. Indem er nun, der begrifflich-deduktiven Betrachtungsweise seiner Zeit entsprechend, nur solche Sätze anerkennt, welche aus dem obersten Denkgesetz, dem Princip des Widerspruchs, zwingend abgeleitet werden können, verliert für ihn das Kausalgesetz als nicht analytisch seine Beweiskraft. Dann aber haben wir von der Existenz einer Außenwelt kein evidentes Wissen mehr [1]. Damit ist durch Nikolaus von Autrecourt das Problem an die Stelle gebracht, an der Hume und Kant uns später genötigt haben, die Schwierigkeit anzugreifen, um uns mit dem Skepticismus und dem Idealismus auseinander zu setzen. Der „Sophist" der *Impossibilia* dagegen bleibt mit seinen Einwänden auf dem Standpunkte stehen, den im Grunde schon Aristoleles überwunden hatte.

Nicht sonderlich tief ist auch, was der Verfasser unserer Schrift seinem skeptischen Gegner erwiedert. Er stellt den Satz auf, daß wir jede Erscheinung für real zu halten haben, der keine glaubwürdigere Sinneswahrnehmung [2] oder kein auf eine glaubwürdigere Sinneswahrnehmung gestütztes Denken widerstreitet. Irrtümer entstehen hier, wenn man entweder, weil man einzelne male durch die Sinne getäuscht ist, nun alle Sinneswahrnehmungen für Schein hält, oder wenn man in umgekehrter unzulässiger Generalisation alle Sinnesaussagen für objektiv wahr hält, oder endlich wenn man, mangels einer Unterscheidung der glaubwürdigeren und der unglaubwürdigeren unter den Sinneswahrnehmungen und unter den darauf gestützten Urteilen, die Sinnes-

[1] Vgl. den zuerst von Denifle, *Chartul. uniuers. Paris.* II. p. 583 publicierten wichtigen Satz: Quod in lumine naturali intellectus uiatoris non potest habere notitiam euidentiae de existentia rerum reducta seu reducibili ad euidentiam seu certitudinem primi principii.

[2] *Sensus dignior.* Daß damit nicht zwischen den verschiedenen Sinnen ein Rangunterschied gemacht werden soll, derart, daß z. B. das Gesicht über den Tastsinn zu stellen wäre, zeigt p. 9, 15 ff.: Non enim omnes sensus sunt aeque digni ut eis credatur, was dann an dem Beispiele des gustus sanus und des gustus infectus, der Wahrnehmung im Wachen und im Schlaf, aus der Nähe und aus der Ferne, erläutert wird.

wahrnehmung überhaupt bei Seite stellt (8, 18—9,3). Er hebt dann hervor, wie der Wirklichkeitsglaube, falls keine entgegengesetzte Instanz vorhanden, bei der Sinneswahrnehmung ganz natürlich sich einstelle (9, 3—10). Hierauf werden die Gesichtspunkte für die größere oder geringere Glaubwürdigkeit der Sinnesvorstellungen angegeben, wobei zu den Unterschieden der normalen und anormalen Wahrnehmung noch die bekannten Aristotelischen Unterscheidungen [1]) des jedem Sinne eigentümlichen, des mehreren Sinnen gemeinsamen und des bloß accidentell verbundenen Objekts hinzutreten (9, 11—21). Zum Schluß werden diejenigen zurückgewiesen, die auch dafür einen Beweis haben wollen, daß einige Sinneswahrnehmungen glaubwürdiger seien als andere, und daß man den ersteren um ihrer selbst willen glauben müsse. Solche bemerkten nicht, daß aller Beweis mit etwas anfangen müsse, was um seiner selbst willen geglaubt würde (9, 21—27). — Man sieht an dieser an sich sehr richtigen und doch in dieser Allgemeinheit die Sache um nichts fördernden Bemerkung, wie wenig dem Verfasser das eigentliche Problem klar geworden ist.

Der Hinweis auf die verschiedene Glaubwürdigkeit der Sinne soll denn auch den ersten Einwand entkräften (9, 28—10, 9). Und wenn dort gesagt war, ein anderes Vermögen, als der Sinn, urteile, daß der Sinn geirrt habe, also auch ein anderes, daß er Wahres berichte, so wird diese Abfolge geleugnet. Der Sinn, dem keine glaubwürdigere Aussage gegenüberstehe, biete in sich selbst die Gewähr der Glaubwürdigkeit (10, 10—21). Das Gleiche wird gegen den letzten Einwand geltend gemacht. Es sei einmal in dem, was geglaubt und gewußt wird, ein erster Anfang zu machen, der nicht mehr durch ein anderes gewußt wird, sondern durch sich selbst (10, 22—28).

3.

Wie bei vielen anderen Fragen, so ist Aristoteles auch in der Physik dort, wo er den Begriff der Zeit bespricht [2]), von

---

[1]) Aristoteles, *De anima* II, c. 6.

[2]) Aristot. *Phys.* IV, c. 10—14.

der Erörterung einer Reihe von Aporieen ausgegangen. Ein Teil dieser Schwierigkeiten ergiebt sich aus dem in verschiedenen Wendungen variierten Problem, wie der im ganzen Zeitverlaufe jedesmal wirkliche einzelne Moment, das *„Jetzt“* [1], zu der Zeit selber sich verhalte. Es wird dort auch die Auffassung berührt, nach der das *Jetzt* im Laufe der Zeit stets als dasselbe verharre, und dieser Auffassung entgegen gehalten, daß nach ihr auch das, was vor zehntausend Jahren geschah, mit dem heute Geschehenden zugleich sein müsse; denn der Zeit nach zugleich sein heiße nichts anderes, als in demselben *Jetzt* sein [2].

Was Aristoteles hier anführt, um den Gegner *ad absurdum* zu führen, hat der „Sophist“ sich positiv zu eigen gemacht. Es giebt nur Ein unvergängliches *Jetzt*, in dem alles zugleich ist.

Um den Gedanken recht drastisch auszudrücken, kleidet er ihn in ein Beispiel, das ihm wieder Aristoteles geliefert hat. Derselbe hatte an einer späteren Stelle seiner Untersuchung über das Wesen der Zeit einmal die Bemerkung dahingeworfen, man gebrauche das Wort „jetzt“ auch wohl in minder exakter Redeweise, wo es dann nicht den ausdehnungslosen Moment bezeichne, der sich zu der Zeit verhalte, wie der Punkt zu der Linie, sondern irgend eine nahe Zeit; z. B. „er wird jetzt kommen“, wenn er heute kommen wird, „er ist jetzt gekommen“, weil er heute ankam. „Die Ereignisse vor Ilion aber sind nicht *jetzt* geschehen und auch das Diluvium hat nicht *jetzt* stattgefunden; und doch ist die Zeit bis dahin kontinuierlich, aber man sagt nicht so, weil sie nicht nahe sind“ [3].

---

[1]) Die Aristotelische Bezeichnung „*νῦν*“ wird in der *arabisch-lateinischen Übersetzung*, und so auch in unserer Schrift, durch *instans* wiedergegeben. Vgl. S. 13 Anm. 1 und A. Nagy, *Al-Kindī* (*Beiträge* II, 5) S. 73, Anm. zu 39, 20—23.

[2]) Aristot. *Phys.* IV 10, p. 218 a 21: *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀεὶ τὸ αὐτὸ διαμένειν* (scil. *τὸ νῦν*) *δυνατόν* . . . (a 25—30:) *ἔτι εἰ τὸ ἅμα εἶναι κατὰ χρόνον καὶ μήτε πρότερον μήτε ὕστερον τὸ ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι, καὶ ἐν τῷ νῦν ἐστίν, εἰ τά τε πρότερον καὶ τὰ ὕστερον ἐν τῷ νῦν τῳδί ἐστιν, ἅμα ἂν εἴη τὰ εἰς ἔτος γενόμενα μυριοστὸν τοῖς γενομένοις τήμερον, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον οὐδὲν ἄλλο ἄλλου.*

[3]) Aristot. *Phys.* IV 13, p. 222 a 20—24: *τὸ μὲν οὕτω λέγεται τῶν νῦν, ἄλλο δ' ὅταν ὁ χρόνος ὁ τούτου ἐγγὺς ᾖ. ἥξει νῦν, ὅτι τήμερον ἥξει. ἥκει*

So kommt der in übermütiger dialektischer Laune aufgestellte Satz zustande: „Der Trojanische Krieg ist in diesem Jetzt (im gegenwärtigen Augenblicke)".

Es soll das, so wird erläuternd hinzugefügt, nicht so verstanden werden, als ob der Trojanische Krieg sich in einem einzigen Augenblick abgespielt hätte oder abspielte. Vielmehr soll der Sinn dieser sein: der Augenblick, in dem es wahr war, zu sagen: „der Trojanische Krieg ist", ist nicht verschieden von dem gegenwärtigen Augenblick; und weil von der Zeit nur das jedesmalige *Jetzt* ist, und darum in jedem Jetzt die Zeit selbst und das, was in dieser Zeit besteht, ist, so ist, wenn jenes Jetzt und das gegenwärtige Jetzt zusammenfallen, auch jetzt der Trojanische Krieg (10, 30 — 11, 6).

Offenbar wird durch eine derartige Deduktion die objektive Geltung unserer Zeitvorstellung auf das entschiedenste angegriffen. Als objektiv wirklich wird nur ein unveränderliches, dauerndes Jetzt betrachtet. Die Zeit ist nur eine Auffassungsform des menschlichen Verstandes.

Bereits Aristoteles hatte die Frage aufgeworfen, ob die Zeit zum Seienden oder zum Nichtseienden gehöre [1]), und ob, wenn keine Seele wäre, dann auch keine Zeit sein würde [2]). Aristoteles selbst hatte diese Fragen bekanntlich so beantwortet, daß er für die Zeit oder doch für das Fundament der Zeit die Realität festhielt. Aber daß im XIII. Jahrhundert die Ansicht von der bloßen Idealität der Zeit mit Entschiedenheit verfochten wurde, erfahren wir aus den Urkunden über die Vorgänge an der Pariser Universität. Unter den 219 Sätzen, welche 1277 von Stephan Tempier verworfen wurden, begegnet uns auch der, daß das Aevum und die Zeit nichts in der Realität, sondern nur in der Vorstel-

---

νῦν, ὅτι ἦλθε τήμερον. τὰ δ' ἐν Ἰλίῳ γέγονεν οὐ νῦν, οὐδ' ὁ κατακλυσμὸς γέγονεν νῦν· καίτοι συνεχὴς χρόνος εἰς αὐτά, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐγγύς. Das letztere in der *arabisch-lateinischen* Übersetzung (t. c. 122, ed. Venet. 1560. T. IV. fol. 160r A): Bellum uero quod fuit in Ilion non est nunc, quamuis tempus sit ipsi continuum, quoniam tempus eius non est propinquum. Vgl. auch *a. a. O.* p. 222 b 11—12 (t. c. 126. fol. 161v D).

[1]) Aristot. *Phys.* IV 10, p. 217 b 31.

[2]) *Ebd.* c. 14, p. 223 a 21—22.

lung sind [1]). Diese im J. 1277 verworfenen Sätze aber hatten, wie schon oben bemerkt [2]), zu Urhebern Boetius den Dänen und Siger von Brabant.

Während jene Thesis nun ziemlich modern klingt, trägt deren Begründung einen ganz anderen Charakter. Man würde sehr irren, wenn man glaubte, die Unvergänglichkeit des Jetzt würde von unserm „Sophisten" auf eine erkenntnistheoretische Deduktion gestützt, welche aus der Natur des menschlichen Erkennens die Subjektivität der Zeitvorstellung darthun will, oder auf eine pantheistische Metaphysik, welche das, was dem endlichen Intellekt in der Form einer Zeitreihe auseinandergezogen erscheint, in dem ewigen Jetzt des Absoluten versinken läßt. Zu Kant oder Spinoza führen, sobald wir auf das Einzelne eingehen, keine Fäden. So frappierende Vergleichungspunkte in der Thesis sich zeigen, so hält sich dagegen die Begründung ganz an die Aporien, die Aristoteles geltend gemacht hatte.

„Ferner gerade von dem Jetzt, welches die Abgrenzung des Vergangenen und Künftigen zu sein scheint," heißt es bei Aristoteles [3]), „ist es nicht leicht zu erkennen, ob es als ein und dasselbe immer beharrt, oder immer ein anderes und wieder anderes ist. Denn wenn es immer ein verschiedenes und wieder verschiedenes ist, von den Teilen der Zeit aber nie einer mit einem andern zugleich besteht (außer denjenigen, wovon der eine der umfassende, der andere der umfaßte ist, wie nämlich die kleinere Zeit von der größeren umfaßt wird), alles aber, was jetzt nicht ist, früher aber war, notwendig einmal zugrunde gegangen sein muß, so werden auch die einzelnen vielen Jetzt nicht zugleich mit einander bestehen, sondern es muß das jedesmal frühere zugrunde gegangen sein. Nun aber ist es nicht möglich, daß es während seiner selbst zugrunde gegangen sei, weil es damals ja war. Daß aber in einem andern Jetzt das

---

[1]) *Prop.* 200: Quod aeuum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione (Denifle, *Chartul. uniuers. Paris.* I. p. 554).

[2]) S. S. 107 f.

[3]) Aristot. *Phys.* IV 10, p. 218 a 8—21. Die oben gegebene Übersetzung ist die von Prantl.

frühere Jetzt zugrunde gegangen sei, geht auch nicht an, denn es möge als unmöglich gelten, daß die einzelnen Jetzt sich an einander anreihen wie Punkt an Punkt [1]; und wenn demnach das frühere Jetzt nicht in dem nächstfolgenden zugrunde gegangen ist, sondern in einem andern, so würde es während der dazwischenliegenden einzelnen Jetzt, welche unbegrenzt viele sind, zugleich sein; dies aber ist eine Unmöglichkeit."

Damit vergleiche man die Beweisführung in unserer Schrift: Das gegenwärtige Jetzt ist nicht verschieden von dem Jetzt, in dem der Trojanische Krieg war. Denn mehrere Jetzt können nicht gleichzeitig sein, so wenig ein Bewegtes an mehreren Orten zusammen sein kann, von denen der eine den andern nicht einschließt. Das aber würde, falls das Jetzt des Trojanischen Krieges und das gegenwärtige Jetzt verschieden wären, der Fall sein; denn das Jetzt, in dem der Trojanische Krieg stattfand, ist noch nicht vergangen. Dies letztere aber, die Grundlage des ganzen Beweises, soll daraus hervorgehen, daß das Jetzt überhaupt nicht vergehen könne. Denn da das Vergehen nicht ins Endlose fortläuft, so müßte man, falls das Jetzt verginge, einen Grenzpunkt angeben können, in dem das Jetzt zuerst nicht ist. Das aber kann nicht während dieses Jetzt selbst sein; denn dann müßte es zugleich sein und nicht sein. Auch nicht in einem unmittelbar folgenden Jetzt, da das Jetzt kein unmittelbar folgendes Jetzt hat (nämlich weil — so dürfen wir aus Aristoteles ergänzen — die Jetzt sich nicht aneinander reihen, wie Punkt an Punkt, sondern weil die Zeit, die das Jetzt enthält, kontinuierlich fließt gleich der Linie). Endlich auch nicht in einem mittelbar folgenden Jetzt (d. h. in einem Jetzt, das durch eine dazwischenliegende Zeit mit dem vorhergehenden Jetzt verbunden wäre); denn in diesem Falle bestände es (da ja jene verbindende Zeit selbst wieder eine Anzahl von Jetzt einschließen müßte) wieder mit mehreren Jetzt gleichzeitig, was unmöglich ist (11, 7—24).

Man sieht, wie eng die Beweisführung sich an jene Aristotelische Aporie anschließt, so eng, daß die zum Teil mehr

---

[1] Dies wird näher erläutert an der S. 11 Anm. 2 citierten Stelle.

andeutende als ausführende Argumentation erst aus der Aristotelischen Stelle ihr rechtes Licht erhält.

Aristoteles selbst hat in der Physik jene Aporie nicht ausdrücklich aufgelöst. So blieb hier unserm Autor bei der Bekämpfung des „Sophisten" einige Gelegenheit zu selbständiger Behandlung der Frage. Freilich reicht auch bei ihm die Kraft bahnbrechenden Denkens hier nicht sonderlich weit.

In die allgemeine erkenntnistheoretische und metaphysische Erörterung des Zeitproblems tritt auch er, bis auf einige Bemerkungen am Schluß, auf die wir noch zu sprechen kommen, nicht ein, obwohl schon Aristoteles selbst das besondere Verhältnis untersucht, in dem die Zeit zu der Seele steht [1]. Daß der Augenblick, in dem man sagen konnte: „der Trojanische Krieg ist," längst vergangen, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, und nur gefragt, wie denn das Jetzt vergehen könne (11, 25—28).

Zunächst wird hierbei mit Recht die Voraussetzung des Gegners zurückgewiesen, man müsse, wenn das Jetzt vergehe,

---

[1] Aristot. *Phys.* IV 14, p. 223 a 16 ff. Thomas von Aquino, der diese Ausführungen des Aristoteles in seinem Kommentar (*Phys.* IV lect. 23) genau erörtert, sagt I *Sent.* dist. 19 q. 5 a 1, indem er die von Aristoteles erhobenen Fragen durch eine fein unterscheidende und näher begründende Antwort erledigt: Quaedam sunt, quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in uniuersali . . . Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus, sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Vgl. *ebd.* q. 2 a 1: Ex quo patet quod illud quod est de tempore quasi materiale fundatur in motu, scilicet prius et posterius, quod autem est formale, completur in operationé animae numerantis; propter quod dicit Philosophus, quod si non esset anima, non esset tempus. Darin besteht ein Unterschied zwischen Raum (d. h. Ort; *locus*, nicht *spatium*) und Zeit, quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis, tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato; et praeterea locus totum complementum suum habet in re, sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animae numerantis. Vgl. Tilmann Pesch, *Institutiones philosophiae naturalis*. Vol. II. Freiburg i. Br. 1897. p. 168 ff. — Weit zurückhaltender ist Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 3.

einen Grenzpunkt angeben können, wann es zuerst nicht sei. Dies sei nämlich nur bei einem Kontinuierlichen und Teilbaren möglich, das eine gewisse Zeitdauer hindurch bestehe; also nicht bei dem Jetzt (11, 29—35). — Schon bei dieser Antwort stützt sich übrigens unser Verfasser auf Gedanken des Aristoteles, der im 6. Buche der Physik scharfsinnig beweist, daß, wie es nichts giebt, in welchem als erstem das Bewegtwerdende bewegt würde, so auch nichts, in welchem als erstem das Haltmachende Halt machte [1]. Die Anwendung von dem Haltmachen auf das Vergehen war leicht.

Die Begründung jenes Satzes aber, daß bei dem Jetzt nach einem solchen ersten Moment des Nichtseins nicht gefragt werden könne, geht wieder aus von einer Unterscheidung, die Aristoteles an die Hand gab. Das Jetzt verhält sich in vielen Beziehungen zur Zeit, wie der Punkt zur Linie. Wie kann das Teillose bewegt werden?, hatte Aristoteles gefragt, und bewiesen, daß es nicht an sich bewegt, sondern nur nebenbei mitbewegt werden könne, nämlich mit dem Ganzen, in dem es sich befindet [2]. So wird auch hier zwischen dem unterschieden, was an sich *(per se)* vergeht, und bei dem darum ein Punkt angegeben werden kann, wann es zuerst nicht ist, und zwischen dem, was nebenbei *(per accidens)* vergeht. Freilich muß bei dem accidentell Vergehenden zunächst wieder der Fall ausgesondert werden, in welchem das accidentell Vergehende einfach das an sich Vergehende begleitet. In diesem Falle kann — wegen der Verknüpfung des beiderseitigen Vergehens — ein Punkt angegeben werden, wann das Vergehende zuerst nicht ist. Anders das Jetzt. Das Sein des Jetzt verhält sich im Flusse der Zeit, wie hier wieder ganz im Anschluß an Aristoteles ausgeführt wird, wie das Sein des Veränderten während der Veränderung. Nur das Veränderte (als Subjekt oder Trä-

---

[1]) Aristot. *Phys.* VI 8, p. 238 b 36—239 a 3: *ὥσπερ δὲ τὸ κινούμενον οὐκ ἔστιν ἐν ᾧ πρώτῳ κινεῖται, οὕτως οὐδ' ἐν ᾧ ἵσταται τὸ ἱστάμενον· οὔτε γὰρ τοῦ κινεῖσθαι οὔτε τοῦ ἵστασθαί ἐστί τι πρῶτον.* Auch Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 1 t. c. 90 Ende (ed. Jammy T. II col. 184 Mitte) knüpft an diese Aristotelische Lehre an.

[2]) Aristot. *Phys.* 10, p. 240 b 8—9: *τὸ ἀμερὲς οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι πλὴν κατὰ συμβεβηκός.*

ger der Bewegung) bleibt; sein Sein aber verändert sich kontinuierlich, weil das Veränderte kontinuierlich verändert wird. Könnte man für das Sein des Veränderten einen Moment angeben, in dem dies Sein zuerst nicht wäre, so wäre die Veränderung nicht mehr eine kontinuierliche; das Veränderte müßte dann während eines gewissen (wenn auch noch so kurzen) Zeitraums ruhen. Ist aber für dies stets wieder vergehende Sein des Veränderten kein solcher Moment anzugeben, in dem es zuerst nicht ist, so auch nicht für das Sein des Jetzt, das mit dem jedesmaligen Sein des Veränderten so gegeben ist, wie die Zeit mit der Veränderung, deren Zahl hinsichtlich des Unterschiedes des Vorher und Nachher sie nach der Aristotelischen Definition der Zeit ist [1]) (12, 1—19).

Eigenartig und wohl eine selbständige Leistung unseres Verfassers ist der Versuch, eine doppelte Art des accidentellen Vergehens nachzuweisen. Freilich nur die Durchführung; denn alle Grundlagen sind dem Aristoteles entnommen.

Schon oben [2]) wurde gezeigt, wie die hier zugrunde liegende Anschauung, daß man für den einzelnen Moment der Bewegung keinen Punkt angeben könne, in dem er zuerst nicht sei, auf die Lehre des Aristoteles von dem Anfangen und Aufhören der Bewegung zurückführt. Ebenso aber ist Aristoteles die Quelle für die Art und Weise, wie hier das Jetzt und sein Sein mit dem stets wechselnden Sein der Bewegung zusammengestellt wird. Da die Aristotelische Stelle auch für die folgenden schwierigen Ausführungen unseres Autors den Ausgang bildet, so gehe ich genauer auf dieselbe ein.

„Wie die Bewegung stets eine andere und andere ist," heißt es bei Aristoteles, „so auch die Zeit, die gesamte Zeit zusammen aber ist dieselbe; denn das Jetzt ist dasselbe, als Subjekt genommen *(τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν)*, sein Sein aber ist ein verschiedenes. Das Jetzt mißt die Zeit, insofern es ein früheres

---

[1]) Aristot. *Phys.* IV 11, p. 219 b 1—2: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.* Vgl. 220 a 25. *De caelo*, I 9, p. 279 a 14—15. Vgl. Zeller. *Phil. d. Griechen* II, b. S. 398 f. Pesch, *a. a. O.* S. 162 ff.

[2]) Siehe S. 154.

und späteres ist; es ist aber dieses Jetzt in gewisser Beziehung dasselbe, in anderer nicht dasselbe. Insofern es nämlich in einem anderen und wieder in einem anderen Zeitpunkte ist, ist es verschieden; das aber machte aus, daß es eben das Jetzt war; insofern dagegen das Jetzt ein Subjekt *(ὅ ποτε ὄν)* ist" (— d. h. das, was immer in einem anderen und wieder in einem anderen Zeitpunkte ist —) „ist es dasselbe. Es folgt nämlich, wie bemerkt, der Größe" (— d. h. der extensiven, kontinuierlichen Quantität —) „die Bewegung, dieser aber die Zeit, wie wir sagen; und in gleicher Weise folgt dem Punkte das Bewegte, vermittelst dessen wir die Bewegung selbst und das Früher und Später in ihr erkennen [1]. Dieses Bewegte nun ist als dies Subjekt *(ὅ ποτε ὄν)* dasselbe; denn es ist entweder ein Punkt oder ein Stein, oder sonst etwas derartiges; dem Begriffe nach" (— *λόγῳ* d. h. hinsichtlich dessen, was diesem gleichbleibenden Subjekte in dem jedesmaligen Falle seine besondere Bestimmung giebt, entsprechend dem vorher und nachher gebrauchten *εἶναι* —) „ist es immer ein anderes. So wie die Sophisten es als ein Verschiedenes nehmen, daß Koriskus im Lyceum ist und daß Koriskus auf dem Markte ist, so ist denn auch jenes dadurch, daß es anderswo und wieder anderswo ist, ein immer wieder Verschiedenes. Dem Bewegten aber folgt das Jetzt, sowie die Zeit der Bewegung; denn durch das Bewegte erkennen wir das Früher und Später in der Bewegung; insofern aber das Früher und Später zählbar ist, ist es das Jetzt; so daß auch hier das Jetzt als Subjekt *(ὅ ποτε ὂν νῦν)* dasselbe ist, denn früher und später ist das was in der Bewegung ist [2]); sein Sein *(εἶναι)*

---

[1]) Denn: *ἡ κίνησις διὰ τὸ κινούμενον καὶ ἡ φορὰ διὰ τὸ φερόμενον* (scil. *γνώριμον*)· *τόδε γάρ τι τὸ φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὔ* (*Phys.* IV 11, p. 219 b 29—30).

[2]) Das Jetzt, dessen Bewegung die Zeit bildet, wie die Bewegung des Punktes die Linie, ist als Subjekt dasselbe, da der Unterschied des Früher oder Später ihm nicht zukommt, insofern dieses Subjekt in sich betrachtet wird, sondern nur insofern es als Bewegtes — *τὸ ἐν κινήσει* — und darum als quantitativ bestimmbar (*ἀριθμητόν*) hinsichtlich des Früher und Später betrachtet wird, sowie der Punkt nicht als Punkt ein Früher oder Später hat, sondern nur als bewegter Punkt.

aber ist verschieden; denn eben insofern das Früher und Später zählbar ist, besteht das Jetzt" [1]).

Der Grundgedanke dieser Aristotelischen Ausführungen liegt in dem Versuch, das Verhältnis des Jetzt zu der Zeit aus der Analogie der Bewegung zu erklären. Die Zeit folgt der Bewegung, die Bewegung der Größe. Wie wir uns daher etwa einen Punkt bewegt denken können, so daß er durch seine Bewegung eine Linie bildet, so können wir uns die Zeit vorstellen als entstehend durch die Bewegung des Jetzt. Den drei analogen Gliedern: Zeit, Bewegung, Größe stehen darum als weitere analoge Glieder gegenüber die drei: Jetzt, Bewegtes, Punkt. Wie der bewegte Punkt als das Subjekt [2]), welches bewegt wird, sich gleichbleibt, sein Sein in der Bewegung aber nie ruht, sondern ein kontinuierlich wechselndes ist [3]), so ist das bewegte Jetzt [4])

---

[1]) **Aristot.** *Phys.* IV 11, p. 219 b 12—28: *καὶ ὥσπερ ἡ κίνησις ἀεὶ ἄλλη καὶ ἄλλη, καὶ ὁ χρόνος. ὁ δ' ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν· τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον. τὸ δὲ νῦν τὸν χρόνον μετρεῖ, ᾗ πρότερον καὶ ὕστερον. τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· ᾗ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ νῦν)· ᾗ δὲ ὅ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό. ἀκολουθεῖ γάρ, ὡς ἐλέχθη, τῷ μὲν μεγέθει ἡ κίνησις, ταύτῃ δ' ὁ χρόνος, ὥς φαμεν. καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμῇ τὸ φερόμενον, ᾧ τὴν κίνησιν γνωρίζομεν καὶ τὸ πρότερον ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ὕστερον. τοῦτο δὲ ὅ μέν ποτε ὂν τὸ αὐτό (ἢ στιγμὴ γὰρ ἢ λίθος ἤ τι ἄλλο τοιοῦτόν ἐστι), τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο· ὥσπερ οἱ σοφισταὶ λαμβάνουσιν ἕτερον τὸ Κόρισκον ἐν Λυκείῳ εἶναι καὶ τὸ Κόρισκον ἐν ἀγορᾷ· καὶ τοῦτο δὴ τῷ ἄλλοθι καὶ ἄλλοθι εἶναι ἕτερον. τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει· τῷ γὰρ φερομένῳ γνωρίζομεν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει· ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστιν· ὥστε καὶ ἐν τούτοις, ὃ μέν ποτε ὂν νῦν, ἔστι τὸ αὐτό· πρότερον γὰρ καὶ ὕστερόν ἐστι τὸ ἐν κινήσει· τὸ δ' εἶναι ἕτερον· ᾗ ἀριθμητὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἐστιν.*

[2]) Inwiefern die Bewegung in dem Bewegten als Subjekt sei, setzt **Aristoteles** *Phys.* III 3 auseinander.

[3]) Die Ähnlichkeit würde vollkommen sein, bemerkt **Albertus Magnus**, *Phys.* IV tr. 3 c. 7 (col. 192 Jammy) treffend, wenn wir uns vorstellen wollten, daß die durch den Fluß des Punktes gebildete Linie nicht in ihren Teilen fortbestände, sondern daß jedesmal der frühere Teil verginge, wenn der spätere nachfolgte.

[4]) Man vergleiche auch *Phys.* IV 11, p. 220 a 3—4, wo die **Zeit** (als Zahl der **Bewegung**) und das **Jetzt** (als die dem **Bewegten** entsprechende **Einheit** dieser Zahl) gegenübergestellt werden.

als Subjekt der Bewegung dasselbe, sein Sein als Maß des Früher und Später in der Zeitbewegung aber ist ein kontinuierlich wechselndes.

Diese Anschauung nimmt unser Autor herüber, um aus ihr heraus die erhobene Schwierigkeit zu lösen. Er befindet sich darin in Übereinstimmung mit den Scholastikern seiner Zeit, mit Albert dem Großen [1]), Thomas von Aquino [2]) Aegidius Colonna [3]) und vielen anderen.

Aber so ganz einfach war die Sache doch nicht. Was heißt es, daß die Zeit durch die Bewegung des allein wirklichen Jetzt entstehe? Existiert denn in der That die Zeit nur in dem Jetzt, in dem Sinne eines unteilbaren Augenblickes, oder existiert sie in ihren vorübergehenden Teilen, die, weil Teile eines Kontinuums, für den analysierenden Verstand selbst noch ins Unendliche teilbar sind?

Das Erstere ist die allgemeine Anschauung bei den Philosophen der Epoche, in der unsere Schrift entstand. Man fand diese Lehre bei Aristoteles [4]); Albert der Große [5]), Thomas von Aquino [6]) stimmten ihr bei. Erst Durandus von

---

[1]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 5—8.

[2]) Thomas Aqu. *Summa theol.* I q. 10 a. 4 ad 2: Nunc temporis est idem subiecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quod, sicut tempus respondet motui, ita nunc temporis respondet mobili. Mobile autem est idem subiecto in toto decursu temporis, sed differens ratione in quantum est hic et ibi. Et ista alternatio est motus; similiter fluxus ipsius nunc, secundum quod alternatur ratione, est tempus. — Ausführlicher *Phys.* IV lect. 23 und *Opusc.* 36 *De instantibus*, c. 2. Vgl. auch I *Sent.* d. 19 q. 2 a. 2. IV *Sent.* d. 11 a. 2 ad 2am quaest. ad 2.

[3]) S. unten S. 164.

[4]) Man stützte sich dabei auf Aristot. *Phys.* IV 11, p. 219 b 33—220 a 1 (vgl. VIII 1, p. 251 b 19—20): *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη.* Den Kommentar dazu leitet Thomas von Aquino, *Phys.* IV lect. 18 mit den Worten ein: Deinde cum dicit: *Manifestum est autem etc.*, assignat rationem eorum quae dicuntur de *nunc*, et primo eius quod dicitur quod nihil est temporis nisi nunc. Vgl. Complutenses (s. S. 159 Anm. 2) *Phys.* disp. XXI. quaest. 5 num. 51.

[5]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 6: In motu non est nisi momentum currens, et in tempore non est nisi nunc fluens.

[6]) Außer der Anm. 3 citierten Stelle vgl. *Summa theol.* I q. 46 a. 3 ad 3; q. 66 a. 4 ad 5. *Opusc.* 36 *De instantibus* c. 3.

St. Pourçain [1]), dem später Franz Suarez [2]) beitrat, suchten dem gegenüber die Anschauung zu begründen, daß die Zeit nicht so sehr durch die unteilbaren „Jetzt" existiere, als vielmehr durch ihre ins Unendliche teilbaren, fließenden Teile; denn das Sein des Successiven, begründete dies Suarez [3]), sei eben das Werden, und es sei darum nur dann richtig, zu sagen, die Zeit existiere nicht anders als in den wechselnden „Jetzt", wenn man frage, was von der Zeit ganz zugleich *(totum simul)* sei.

Der „Sophist" hatte ausdrücklich den Satz aufgestellt, daß die Zeit nur in den einzelnen Augenblicken, den „*Jetzt*", existiere [4]). Unser Autor erhebt in der Lösung der von dem „Sophisten" geltend gemachten Schwierigkeiten nirgendwo Widerspruch gegen diese Anschauung. Wir greifen daher gewiß nicht fehl mit der Annahme, daß er in diesem Punkte mit dem Gegner auf gemeinsamem Boden steht und auch seinerseits der in seiner Zeit allgemein angenommenen Lehre folgt.

Aber nun erhebt sich aufs neue die Frage, was denn unter diesem *Jetzt* zu verstehen sei, das durch seinen Fluß die Zeit hervorbringen soll, und wie denn im Flusse der Zeit das *Jetzt* bleiben könne. Unser Autor macht darüber am Schlusse (12, 20—13, 2) einige Andeutungen, die aber in ihrer rätselhaften Kürze

---

[1]) Durandus, II. *Sent.* d. 2 q. 4 n. 14 (ich benutzte die Ausgabe Lyon 1595. p. 299 b): Tempus non habet esse per nunc, sed per existentiam suarum partium, quae uere et realiter habent esse, quamuis non simul; nec istud esse requiritur ad esse reale, sed solum ad esse permanentium, quorum conditio est simultas, non autem requiritur ad esse successiuorum.

[2]) Suarez, *Metaph. disput.* L sect. 9 n. 22. Unter den Thomisten ist Philippus a SS. Trinitate, *Summa philosophica* (ich benutzte sie in der Ausgabe Coloniae 1665), 1. 2ae q. 21 a. 4, der gleichen Meinung, während die Meisten der entgegengesetzten Ansicht folgen, die besonders von den Complutenses (*Collegii Complutensis Discalceatorum Fr. B. Mariae de Monte Carmeli disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis* — ich benutzte die Ausgabe Lyon 1668 —) disp. XXI quaest. 5 ausführlich begründet wird. Unter den Neueren beschäftigt sich Tilmann Pesch, *Institutiones philosophiae naturalis.* Vol. II. p. 170 f., näher mit der Frage.

[3]) So Suarez, *a. a. O.*, unter Berufung auf Averroes, *Phys.* III comm. 57 und auf Thomas Aqu., II. *Sent.* d. 1 q. 1 a. 2.

[4]) S. 11, 2: de tempore non est nisi instans.

aus sich kaum verstanden werden können. Deutlich werden sie erst, wenn wir sie im Lichte der zeitgenössischen Lehre betrachten, über die uns die Schrift des Thomas von Aquino *De instantibus* die beste Auskunft giebt.

Aristoteles hatte am Schlusse seiner Ausführungen über die Zeit [1]) zu zeigen gesucht, daß nicht, entsprechend der Vielheit der Bewegungen, auch eine Vielheit von Zeitreihen neben einander anzunehmen sei, sondern daß die Zeit *κατ' ἐξοχήν* durch die regelmäßige Kreisbewegung des ersten Bewegten, der Fixsternsphäre, gegeben sei. Da nun nach Aristoteles das *Jetzt* dem Bewegten folgt [2]), so waren manche der Ansicht, das im Flusse der Zeit seinem Wesen nach [3]) stets gleichbleibende *Jetzt* sei auf das erste Bewegte, die oberste Himmelssphäre, zu beziehen. Dieses erste Bewegte selbst aber ließ man, weil nach der Aristotelischen Naturphilosophie in der supralunarischen Welt kein substantiales Werden und Vergehen stattfinden, sondern alle Veränderung auf die Ortsbewegung beschränkt sein soll, nicht der Zeit unterstehen, sondern dem *aeuum*, einem Mittleren zwischen Zeit *(tempus)* und Ewigkeit (*aeternitas*), für dessen Begriff jener Zeit Augustinus und Boethius einerseits, der Neuplatonismus des Pseudo-Areopagiten und des *Liber de causis* andererseits maßgebend waren [4]). Während das Sein, welches von der Ewigkeit gemessen wird, jede Veränderung, auch eine bloß accidentell mit ihm verbundene, ausschließt, das Sein, das von der Zeit gemessen wird, dagegen in sich vergänglich ist und in sich ein Früher und Später aufweist, ist das

---

[1]) Aristot. *Phys.* IV 14, p. 223 a 29 ff. Vergl. auch *Metaph.* X 1, p. 1053 a 8 ff. Wie die ausgebildete Scholastik des XIII. Jahrhunderts diesen Satz auffaßte, sieht man aus Thomas Aqu. *Summa theol.* I q. 10 a. 6.

[2]) Aristot. *Phys.* IV 11, p. 219 b 22—23: *τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν.* Vgl. oben S. 157 Anm. 1.

[3]) Sicut et essentia instantis est tota simul, und: instans . . . est unum secundum rem, cum nihil perdat de substantia ipsius mobilis, heißt es bei Thomas Aqu., *Opusc.* 36 *De instant.* c. 2 bei der Darstellung dieser Ansicht.

[4]) Man sieht das besonders deutlich aus Albertus Magnus, *Summa theol* I q. 23 membr. 2 a. 1.

Sein, welches vom *aeuum* gemessen wird, in sich unveränderlich, aber die Veränderlichkeit und damit das Früher und Später sind accidentell mit ihm verbunden [1].

Daraus sollte die Eigentümlichkeit des Jetzt, das seinem Wesen nach sich gleichbleibt und nur der Beziehung nach [2] sich ändert, ihre Erklärung finden. Der Sache nach stets dasselbe aber ist das Jetzt, weil es unabtrennbares Maß für das erste Bewegte selbst ist, dessen Wesen ganz zugleich ist und keine Aufeinanderfolge kennt. Dagegen ist es der Beziehung nach ein anderes und wieder ein anderes, weil das erste Bewegte accidentell in Bewegung ist; und diese Verschiedenheit macht die Zeit ihrem Wesen nach aus [3]. Diese Zeit ist als Accidens in keiner Bewegung eines veränderlichen Seienden als ihrem Subjekte, sondern nur in der Bewegung des unveränderlichen Seienden. Der Bewegung des veränderlichen Seienden inhäriert sie nicht, sondern mißt sie nur äußerlich. Jenes unveränderliche *Jetzt* steht also nicht in der Zeit. Es ist vielmehr das Jetzt des *aeuum*, das verschieden ist von den *Jetzt*, welche in der Zeit selbst das Vergangene beenden und mit dem Zukünftigen verknüpfen. Diese

[1] Vgl. z. B. Thomas Aqu., *Summa theol.* I q. 10 a. 5.

[2] *ratione*, als Übersetzung des Aristotelischen λόγῳ (vgl. S. 156).

[3] Thomas Aqu., *Opusc.* 36 *De instant.* c. 2 (ed. Antverp. 1612 fol. 216r *a* D ff.): Motus enim est in mobili ut in subiecto, sicut dicitur in III. Physicorum; mensura autem ipsius mobilis est instans, quia instans sequitur id quod fertur, ut dicitur IV. Physicorum. Et quidam referunt hoc ad instans aeui, dicentes ipsum esse idem secundum rem cum instanti temporis, differens tamen ratione, dicentes quod primum mobile, cuius mensura est instans, quia essentia sua est tota simul et non in aliqua successione, sicut et essentia instantis est tota simul, ideo est unum et idem realiter in toto motu suo, sed diuersum et diuersum ratione; et haec eius diuersitas est totus motus eius, cuius ipsum mobile secundum essentiam nihil est, sed est penitus extra genus eius, cum ipsum sit substantia, motus uero accidens. Eodem uero modo instans, quod est mensura ipsius mobilis sequens ipsum, est unum secundum rem, cum nihil perdat de substantia ipsius mobilis, cuius instans est mensura inseparabilis, sed diuersum et diuersum secundum rationem; et haec eius diuersitas est tempus essentialiter, cuius ipsum instans, quod est mensura primi mobilis, nihil est secundum eos. et ideo aliud in essentia sua est instans, quod est unum in toto tempore, a quolibet instanti, quod est in toto tempore uel ut continuans uel ut terminus.

in der Zeit befindlichen *Jetzt* sind darum überhaupt nicht für etwas in der veränderlichen sublunarischen Welt ein Maß, das ganz zugleich wäre, und als solches einem Sein folgte, das ganz zugleich ist; denn in dieser sublunarischen Welt giebt es kein Sein, dem jenes Jetzt verbunden sein könnte, da es eine unveränderliche Substanz dort überhaupt nicht giebt [1]).

Thomas von Aquino hat diese Ansicht bekämpft [2]). Er weist überzeugend nach, daß sie dem Sinne des Aristoteles nicht entspricht, der schlechtweg, wie die Zeit zur Bewegung, so das Jetzt zum Bewegten in Beziehung setzt [3]). Er bleibt dabei stehen, daß dieses Jetzt *(instans)* das Bewegte messe, insoweit es in der Bewegung ist und während der ganzen Bewegung dasselbe bleibt. Aber dieses Jetzt — und hierin berührt er sich mit der ersten Ansicht — muß unterschieden werden von den Jetzt, welche die Teile der Zeit verbinden [4]) und welche nicht bleiben, sondern mit der Zeit dahinschwinden [5]). Wohl aber sind beide Formen des Jetzt auf das innigste verbunden. Indem das Jetzt, welches Maß des Bewegten ist, in der Bewegung stets andere und andere Daseinsformen *(diuersa esse)* erhält und so die Zeit hervorbringt, bleibt es in seiner Wesenheit zwar unverändert, ebenso wie das Bewegte, wird aber kontinuierlich in seinem Sein variiert; und diese wechselnden Seinsformen sind die wechselnden Jetzt, welche die Teile der Zeit verbinden [6]). Diese wechselnden Seinsformen *(diuersa esse)*

---

[1]) Thomas Aqu., *a. a. O.* c. 2.

[2]) *A. a. O.* c. 3.

[3]) Siehe oben S. 156.

[4]) *A. a. O.* c. 2 (fol. 216^v a F): Ex quibus manifestum est aliam esse naturam instantis quod mensurat mobile secundum illud quod est et secundum id quod est idem in toto motu, aliud autem est quod continuat tempus.

[5]) *A. a. O.* c. 2 (fol. 216^v b H): Cum autem dicitur quod nihil est praesens de tempore nisi *nunc*, non significatur aliquod instans quod est continuans partes temporis adinuicem, quod cum tempore labitur nec permanet.

[6]) *A. a. O.* fol. 216^v b H–I: Sed hoc dicitur de *nunc* quod sequitur id quod fertur. Id enim manet idem secundum essentiam in toto tempore, uariatum tamen per rationem, et in ista diuersitate eius inueniuntur multa instantia, semper tamen labentia cum tempore. Constat autem nullum talium instantium labentium esse causam temporis, cum nullum ipsorum maneat in toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis. Ipsa enim sunt diuer-

des Jetzt, obwohl sie nicht das Jetzt selbst sind [1], afficieren das Jetzt der Zeit doch innerlich; und hierdurch unterscheidet sich das Jetzt der Zeit von dem Jetzt des *aeuum* [2]. Dieses Jetzt der Zeit ist darum, wenn auch nicht selbst Zeit, so doch etwas an der Zeit [3]. So wird nach dieser Ansicht, wie hier nebenbei bemerkt werden möge, das Sein der veränderlichen Dinge doch durch die Zeit gemessen; zumal ja das Jetzt nur in sofern Maß des veränderlichen Dinges ist, als von der Veränderlichkeit des substantialen Seins dieses Dinges während der Bewegung abstrahiert wird [4].

---

sae rationes ipsius instantis, quod est idem in toto tempore, et ideo uocantur (der Druck falsch uocatur) instantia. Vgl. ebd. fol. 216a G.

[1]) *A. a. O.* fol. 216v a G: Sicut a parte mobilis, ita et a parte instantis, quod sequitur mobile, est accipere diuersa et diuersa *esse*. Et haec eius diuersitas consistit in ipsis indiuisibilibus temporis, quae et dicuntur mensurata *esse*; et ista mensurata *esse* sine interpolatione sunt instantia quae continuant tempus; et haec nihil aliud sunt nisi diuersa et diuersa ratio eiusdem instantis, quod idem est realiter in toto tempore, sequens mobile in quantum est idem re in toto motu.

[2]) *A. a. O.* fol. 216v a I: quia diuersitas non attingit essentiam aeui, licet ei coniungatur; sed attingit nunc temporis.

[3]) *A. a. O.* fol. 216v a I: Ipsum uero instans quod in se alteratur diuersa et diuersa ratione quoad sua *esse*, est aliquid temporis, sed non tempus.

[4]) Es war ein nach den verschiedensten Richtungen hin diskutiertes Problem in jener Zeit, wodurch denn das substantielle Sein der veränderlichen Dinge gemessen werde. Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 10 Ende (p. 197 a Jammy) und Thomas von Aquino, *Summa theol.* I q. 10 a. 5 sagen: durch die Zeit (wie das mit dem Satze, das Jetzt begleite die Substanz des Bewegten, zu vereinen, ist oben im Text angedeutet); Duns Scotus, II *Sent.* d. 2 q. 4, gegen Ende: durch das *aeuum* (da bei dem Fortbestand auch der veränderlichen Substanzen nur die Abhängigkeit von der erhaltenden Ursache inbetracht komme, die stets gleichförmig sei). Durandus, II *Sent.* d. 2 q. 6 hielt nach dem Vorgange von Älteren (wie wir aus Albertus Magnus *a. a. O.* ersehen) an der Ausdrucksweise der Aristotelischen Physik fest, daß das bleibende *Jetzt* der Zeit Maß jenes Seins sei —, eine Ansicht, die auch in dem Thomas von Aquino fälschlich beigelegten *Opusc.* 44 *De tempore* c. 3 (fol. 10r b E) sich ausgesprochen findet — will dies aber von dem *Jetzt* der diskreten, nicht der kontinuierlichen Zeit (über diesen Unterschied das Nähere II *Sent.* d. 2 q. 4 n. 4; ed. Lugdun. 1595. p. 298 *b*) verstanden wissen (II *Sent.* d. 2 q. 6 n. 6, p. 302 *a*: Ex quo patet quod esse substantiae generabilis et corruptibilis, siue quantum ad esse formae in materia, siue quantum ad esse compositi quod habet a forma, habet durationem *nunc* temporis discreti).

Auch Aegidius Colonna (Aegidius Romanus), den wir schon beim ersten Problem der *Impossibilia* anzogen[1]), vertritt, wie hier nebenbei bemerkt sein möge, im Wesentlichen die gleiche Ansicht, wie Thomas von Aquino [2]).

Wie man aber auch den Satz fassen mochte, daß das Jetzt im Wechsel der Zeit in sich das Gleiche bleibe: jedenfalls ersieht man aus dem Mitgeteilten, worauf die zeitgenössische Spekulation hinausging. Es handelte sich darum, im Anschluß an die Aristotelische Physik zu zeigen, wie ein in sich gleichbleibendes *Jetzt* durch seinen konstanten Fluß die wechselnde Zeit hervorbringen und zugleich die Einheit der Zeit bewirken könne. Demnach werden auch die rätselhaften Worte keine Schwierigkeit mehr machen, mit denen der Verfasser seine Ausführung schließt, um zu zeigen, wie trotz des Vergehens des Jetzt, das er dem Gegner gegenüber als möglich zu erweisen gesucht hat, doch in anderer Beziehung das Jetzt etwas Bleibendes sein müsse, wenn man nicht aus der Scylla in die Charybdis verfallen und den Zusammenhang der Zeit verlieren wolle: „Obgleich aber das Sein des Veränderten nicht während der ganzen Veränderung bleibt, ebenso wenig das Sein des *Jetzt (instans)* während der ganzen Zeit, so ist doch das Veränderliche in seiner Substanz während der ganzen Zeit der Veränderung eines, oder die Veränderung wäre nicht eine und nicht zusammenhangend; und das *Jetzt (instans)*, das Maß der Substanz dessen, was bewegt wird, ist während der ganzen Zeit in seiner Substanz eins, oder die Zeit wäre nicht eine und nicht zusammenhangend" (12, 20—13, 2).

Wie man sieht, ist es im Wesentlichen die von Thomas von Aquino aufgestellte (zweite) Ansicht, die hier zugrunde liegt. Noch mehr freilich als an diese, mehr auch als an die kompliciertere Darstellung bei Aegidius Colonna, erinnert die einfachere Gestalt derselben an Albertus Magnus [3]). Mit diesem stimmt es auch überein, daß unser Autor von der sich

---

[1]) S. oben S. 138.

[2]) Werner, *Augustinismus,* S. 113 f. Vergl. auch *ebd.* S. 119 f. (Gregor von Rimini über das *nunc*). S. schon oben S. 158.

[3]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 5–8.

gleichbleibenden „Substanz" *(substantia)* des Bewegten und des Jetzt spricht, ein Ausdruck, der Thomas von Aquino selbst fremd ist [1]), während er bei Albertus mehrfach sich findet [2]). Seine Quelle ist wohl die lateinische Übersetzung von Averroes' Kommentar zur Physik [3]); wie denn jene ganze Theorie der Zeit und des Jetzt, durch die man die Augustinische und die durch Dionysius Pseudo-Areopagita und den *Liber de causis* überkommene neuplatonische Lehre ergänzte [4]), von Albert dem Großen mehrmals ausdrücklich auf die Araber zurückgeführt wird [5]).

4.

Auch der vierte Satz beschäftigt sich mit einem naturphilosophischen Problem. Wie kommt es, hatte sich schon Aristoteles gefragt, daß das Schwere herab zur Erde fällt,

---

[1]) Bei Thomas steht *subiectum, essentia, secundum rem* oder *re idem*; *substantia* steht nur einmal *Opusc.* 36 c. 2 in wenig bezeichnender Weise und zudem bei der Darstellung einer bekämpften Ansicht. Ebenso IV *Sent.* d. 11 a. 2 ad 2am quaest. ad 2: Et ideo alii dicunt quod, sicut probatur IV. Phys., in toto tempore non est accipere nisi unum *nunc* secundum substantiam.

[2]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 7, p. 192 a Jammy: Numerus partium motus est tempus, et unitas eius in toto motu est *nunc*, quod est idem in substantia propter incorruptibilitatem et inuariabilitatem mobilis siue eius quod fertur secundum subiectum; et est in esse (das bei Jammy nach *in* stehende *secundum* ist wohl einfach zu streichen) diuersum, in quantum fluit a priore in posterius. *Ebd.* pag. 192 b: Id enim est aut punctum unum secundum substantiam etc.

[3]) Auerroes, *Phys.* IV comm. 105, fol. 150v D (zu IV 11, p. 219 b 33 ff.): Cum declarauit quod instans est unum quodam modo et plura alio modo, uult declarare substantiam eius quid sit.

[4]) Vgl. schon oben S. 160.

[5]) Albertus Magnus, *Phys.* IV tr. 3 c. 6 Ende: Sed haec de temporis natura sententia est Arabum, licet multi Latinorum aliter sapiant, quos ego secutus aliter forte dixi et scripsi (über die Abfassungszeit vgl. die trefflichen Ausführungen von Mandonnet, *Revue thomiste* V. 1897. p. 95 ff.). Sed hic per omnia Arabes sequi disposui, quia puto quod intellectus eorum de tempore est uerus. *Ebd.* c. 7, p. 192 (unten) Jammy: Et sequimur per omnia Arabes, sicut supra diximus.

das Leichte, z. B. die Flamme, dagegen nach oben steigt? Seine Lösung [1]) geht von dem Gedanken aus, daß ein jedes der vier Elemente seinen natürlichen Ort in dem Stockwerk-Bau des Weltgebäudes hat, an dem es sich in Ruhe befindet. Ist dieser Gedanke doch bekanntlich für Aristoteles ein Hauptgrund, aus dem er die Realität des Raumes beweisen will. Hat das Element seinen Ort oben, so ist es leicht; hat es ihn unten, so ist es schwer. Nun kann es aber vorkommen, daß ein Teil des Elementes sich nicht an seinem naturgemäßen Orte befindet. Der Grund defür kann entweder darin liegen, daß, entsprechend dem Übergange der Elemente, das leichtere in ein schwereres, das schwerere in ein leichteres sich verwandelt hat, oder es hat ein äußerer Zwang den betreffenden Körper von seinem natürlichen Orte entfernt und außerhalb desselben festgehalten. Dann ist der Körper, der seinen naturgemäßen Ort oben hat, wie Aristoteles seiner Terminologie gemäß sich ausdrückt, nicht aktuell leicht, sondern potentiell leicht; derjenige, der seinen naturgemäßen Ort unten hat, nicht aktuell schwer, sondern potentiell schwer. Wie verwandelt sich nun das potentiell Leichte in ein aktuell Leichtes, das potentiell Schwere in ein aktuell Schweres, da doch kein Potentielles sich selbst aktualisieren kann, und da bei den unorganischen Körpern auch nicht, wie bei den lebenden Organismen, ein bewegender Teil einem bewegten gegenübersteht? Eine Selbstbewegung der Elemente ist für Aristoteles aus den angeführten Gründen ausgeschlossen. Spricht er auch in einer logischen Schrift [2]) gelegentlich von einem inneren Antrieb (ὁρμή), welcher den Stein mit Notwendigkeit nach unten ziehe, so hat er in seiner Naturphilosophie, wo er die Frage eigens behandelt, diesen Gedanken nicht weiter verfolgt. Hier führt er den Grund jener Bewegung, d. h. des Überganges aus der Potenzialität in die Aktualität, auf eine äußere, bewegende Ursache zurück. Das leichte oder

[1]) Das Nähere bei Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie.* Münster 1890 S. 273 ff. Daselbst finden sich auch für jeden der einschlägigen Sätze die Belege aus Aristoteles zusammengestellt.

[2]) Aristoteles, *Anal. post.* II 11, p. 95 a 1—3.

schwere Element hat, weil es kein Lebewesen ist, nicht das Princip aktiver, sondern nur das Princip passiver Bewegung in sich. Verliehen wird ihm diese Bewegung in dem einen Falle — dem des Überganges der Elemente in einander — durch die bewirkende Ursache, welche diesen Übergang herbeiführt, also durch das, was das neue Element erzeugt; in dem zweiten durch die bewegende Ursache, welche das Hindernis hinwegräumt. Daß aber in diesem Falle die Erde nach unten, das Feuer nach oben sich bewege, das liege in der jedesmaligen Potenz des betreffenden Elementes begründet. Jede naturgemäße Veränderung erfolge nur in der Richtung, die durch das „Vermögen" des betreffenden Gegenstandes gegeben ist. Hier noch nach einem weiteren Grunde fragen, wäre so viel, wie wenn man frage, weshalb das der Möglichkeit nach Gesunde gesund, und nicht weiß, das des Wachstums Fähige groß, und nicht gesund werde.

Man wird nicht behaupten, daß diese Ausführungen des Aristoteles sonderlich überzeugend klingen. Daß sie so unbefriedigend ausgefallen sind, liegt vor allem daran, daß dem Stagiriten die Kenntnis zweier Grundanschauungen der modernen Physik fehlt: des Beharrungsgesetzes in der Form, in welcher Galilei es als allgemeine Regel des Verhaltens nicht nur für die Ruhe, sondern in erster Linie für die Bewegung aufstellte, und des Newton'schen Gesetzes der Gravitation. Freilich ist zuzugeben, daß das Gravitationsgesetz keine letzte kausale Erklärung der einschlägigen Vorgänge giebt. Es leistet im Grunde nicht mehr, als daß es uns Fall und Auftrieb und alles Verwandte auf ein gemeinsames Grundphänomen zurückzuführen erlaubt. Niemand war weiter davon entfernt, als Newton selber, die Gravitation zu einer geheimnisvoll wirkenden Entität zu hypostatisieren. Aber jene Aristotelischen Hülfsmittel des natürlichen Orts, der Potenz zu diesem natürlichen Ort u. dergl. sind doch durch diese Gesetze definitiv zu Grabe getragen.

Die Scholastik übernahm im allgemeinen die Aristotelischen Anschauungen. So z. B. in diesem Punkte auch Thomas von Aquino[1]), der freilich hinsichtlich des Unterschiedes des Falles im (hypothetisch angenommenen) Leeren und des Falles im ge-

[1]) Es möge genügen, auf *Summa theol.* I q. 18 a. 1 ad 2 hinzuweisen.

füllten Raume Anschauungen vertritt, welche den modernen durchaus entsprechen [1]). Aber auch auf dem Boden der Aristotelischen Anschauung entstanden mancherlei Schwierigkeiten. Ein Hindernis wegräumen oder ein Element, das eigentlich an einen bestimmten Ort gehört, an einem andern hervorbringen, heißt doch nicht, den Anstoß zu einer Bewegung, und zwar zu einer bestimmt gerichteten Bewegung, geben. Selten hat Aristoteles mit seinen so leicht zu bequemem Gedankenspiel verleitenden Begriffen „Akt" und „Potenz" so dialektisch operiert, wie hier. So entstanden denn mancherlei Meinungsverschiedenheiten, die sich schließlich alle um den Punkt drehten: wie macht es das Schwere, daß es, losgelassen, herunterfällt? „Das macht eben die Schwere, deren Natur es ist herabzudrücken. Das Schwere fällt durch sich selber", so lautete im Grunde die etwas überraschende Antwort des Duns Skotus [2]), und andere griffen, wie man aus dem Verfasser unserer *Impossibilia* ersieht, wieder zu anderen Erklärungen [3]).

Unser „Sophist" ersieht gewandt die Schwäche. Ein oben befindlicher schwerer Körper wird, auch wenn er nicht zurückgehalten ist, doch nicht herabfallen (13, 4—5).

Die Begründung knüpft wieder an Aristotelische Gedanken an. Bei jeder Bewegung ist ein Bewegendes und ein Bewegbares erforderlich. Hier aber fehlt das Bewegende. Denn ein von außen Antreibendes ist nicht vorhanden. In dem Bewegten selbst aber können wir nicht ein Bewegendes und ein Bewegtes unterscheiden, so daß das erstere aktuell — in unserm Falle also aktuell unten —, das zweite potentiell — d. h. potentiell unten — wäre. Denn die quantitativen Teile sind alle gleichartig. Ebensowenig kann der Unterschied von Materie und Form herangezogen werden; denn die

---

[1]) Siehe unten S. 174.

[2]) Duns Scotus, II. *Sentent.* d. 2 q. 10.

[3]) Wie spätere Thomisten, Skotisten, Nominalisten darüber dachten, stellt z. B. Joannes Lalemandet, *Cursus philosophicus complectens lateque discutiens Controuersias omnes a Logicis, Physicis, Metaphysicisque agitari solitas, praesertim quae Thomisticae, Scoticae, et Nominalium Scholis sudorem cient.* Lugduni 1656. Disput. IX. partitio VI, p. 488 ff. bequem zusammen.

Materie ist etwas rein Potentielles, kann also nach Aristoteles [1]) nicht bewegt werden (13, 5—17).

Ob unser „Sophist" sein Paradoxon in einem tieferen Gedankenzusammenhange aufgestellt hat? Etwa dem, daß dadurch, wie durch die Paradoxa Zenon's des Eleaten, die Realität der Bewegung und des Raumes bestritten werden sollte? Ob es so ein Analogon zu der dritten These bietet, die aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem Satze von der bloßen Phänomenalität der Zeit zusammenhängt, welcher uns unter den 1277 verworfenen Sätzen begegnet [2])? Oder ob es ein bloßes Spiel dialektischen Scharfsinnes darstellt, das in übermütiger Laune eine unklare Lehre ad absurdum führen soll, ohne einer neuen Anschauung den Boden bereiten zu wollen, wie ein keckes Reiterstückchen, das Verwirrung in die Reihen der Gegner trägt, ohne aber den Fortgang des eigenen Heeres zu fördern? Wer kann es wissen? Da uns indes von einer ernsthaften Bestreitung der Realität des Raumes in jener Periode keine Spur begegnet, so dürfte wohl das Letztere das Wahrscheinlichere sein. Das Paradoxon stellte sich dann dem ersten, „es giebt keinen Gott", an die Seite, das auch gewiß nicht ernsthaft gemeint ist.

Für den Gegner des „Sophisten" entstand nun die Aufgabe, zu zeigen, daß bei der Abwärtsbewegung des Schweren in der That ein Bewegendes und ein Bewegtes unterschieden werden könne. Er unterzieht sich seiner Aufgabe, so gut es von der Aristotelischen Betrachtung des Problems aus überhaupt möglich ist. Mit Averroes nimmt er an [3]) (**erste Erklärung**), daß das Schwere zuerst das Medium bewegt, in dem es sich befindet, und dann mit diesem bewegten Medium zugleich mitbewegt wird, wie der Schiffer, der das Schiff mit seinem Ruder vorantreibt und dadurch zugleich selbst mit fortbewegt wird. Das Schwere bewegt also sich selbst nur nebenbei (in accidenteller) Weise, nämlich insofern sein passives Bewegtwerden accidentell mit der Bewegung des umgebenden Mittels gegeben ist, welch letzteres es direkt und an sich bewegt (13, 18—14, 10).

---

[1]) S. S. 13 Anm. 2.
[2]) S. oben S. 150.
[3]) S. S. 13 Anm. 3.

Dagegen erheben sich freilich Einwände. Das Schwere, scheint es, bewegt das Medium nur dadurch, daß es selbst schon bewegt ist (erster Einwand); und außerdem ist das Verhältnis des Schweren zu dem umgebenden Medium nicht dasselbe, wie das des Schiffers zum Schiffe (zweiter Einwand) (14, 11—19).

Mit spitzfindigem Distinguieren hatten sich, wie unser Autor berichtet, einige hier zu helfen versucht (**zweite Erklärung**). Freilich kann, so meinten diese, dasselbe nicht aktuell zugleich bewegend und bewegbar sein; nichts aber hindert, daß dasselbe zugleich als Aktuelles bewegend und als Potentielles bewegbar sei. Bewegend aber ist das Schwere, insofern es — seiner Natur nach — aktuell seinen Platz hat; bewegbar ist es, insofern es — wenn es oben festgehalten wird, nur in der Potenz zu dieser Situation sich befindet. Da es nicht durch seine Natur (*per se*), sondern nur durch eine äußere Ursache, also accidentell, an einem seiner Natur nicht entsprechenden Orte sich befindet, so kommt es ihm auch nur accidentell (*per accidens*) zu, bloß in der Potenz zu seinem natürlichen Orte sich zu befinden. Wenn also das Bewegte als *actu inferius* sich selbst als *potentia inferius* bewegt, so bewegt nicht dasselbe sich selbst *per se* — was unzulässig wäre —, sondern es bewegt dasselbe sich selbst nur *per accidens*. Es bedarf also nicht des bewegten und bewegenden Mediums, um die passive Bewegung des Schweren zu erklären (14, 20—27). — Man sieht, wie der unzulängliche Aristotelische Gedanke, daß die Richtungsanlage zu dem natürlichen Orte jedes Elementes es sei, was dem Anstoß seine bestimmte Richtung gebe, hier noch überboten ist. Das Element selbst, insofern es aktuell an seinem natürlichen Orte ist, soll sich, insofern es nur potentiell an diesem natürlichen Orte sich befindet, dorthin treiben. Eine wunderliche Art, durch das Spiel mit Begriffen physikalische Probleme — nicht zu lösen, sondern — zu verschleiern.

Dieses Begriffsspiel setzt sich dann noch eine Weile fort. Wenn das Schwere, wendete man den Vertretern jener Ansicht ein, am Ende seiner Bewegung an sich (*per se*) unten ist, so mußte es doch auch durch sich selbst bewegt werden, nicht

nur accidentell (*per accidens*), wie oben vorausgesetzt wurde. — Diese Folgerung, wird erwidert, trifft nicht zu. Denn wenn ein Bewegtes darum nur accidentell bewegt wird, weil es in einem an sich Bewegten wie ein Teil oder wie ein Accidens desselben sich befindet, so wird es allerdings, wenn die Bewegung zu Ende ist, auch nur accidentell am Ziele sein; nichts aber hindert, daß etwas, was durch etwas anderes und nicht durch seine Natur in Potenz war, am Ziele der Bewegung angelangt, an sich, d. h. durch seine eigene Natur, an jenem Ende sich befindet (14, 28—35).

In ähnlicher Weise würden die Vertreter jenes zweiten Erklärungsversuches einen andern Einwand zurückweisen, der zugleich auf die von dem Verfasser selbst im Anschluß an Averroes gegebene erste Lösung polemisch Rücksicht nimmt und dadurch die Diskussion weiterführt. Wenn etwas, lautet dieser Einwand, accidentell bewegt wird, so ist das nur möglich, wenn es bei jener Bewegung ein an sich Bewegtes giebt. Ein solches ist aber bei jenem zweiten Erklärungsversuche nicht vorhanden. Auch das bewegte umgebende Mittel, das der erste Lösungsversuch als an sich Bewegtes ins Feld führt, giebt keine hinreichende Erklärung. Ein solches Mittel nämlich ist für die Bewegung des Schweren überhaupt nicht nötig, da ja auch im Leeren Bewegung möglich ist. Ferner wird so nicht erklärt, wo denn in dem bloß mathematischen Raume, wo doch das Vorher und Nachher, auf dem die Bewegung beruht, sich findet, der Beweger und das Bewegte sei. — Auf diesen Einwand, meint unser Autor, würden die Anhänger dieses zweiten Lösungsversuches antworten, gerade wie auf den ersten Einwand, nämlich daß auch er den Sinn des „accidentell Bewegten" verkenne. Nur wenn etwas deshalb accidentell bewegt werde, weil es Teil oder Accidenz eines anderen sei, müsse man ein an sich Bewegtes aufweisen; nicht aber, wenn es, wie hier, deshalb bloß accidentell in Bewegung sei, weil es nicht durch seine Natur, sondern durch ein anderes aus seiner Ruhelage gebracht und so accidentell in Potenz zu seinem natürlichen Orte sich befinde (15, 1—12).

Unsern Verfasser befriedigt indes dieser zweite Erklärungs-

versuch nicht. Auch bei ihm, meint er, müsse als Voraussetzung der accidentellen Bewegung ein an sich Bewegtes vorhanden sein, und zwar müsse diese an sich erfolgende Bewegung bei dieser Ansicht in dem sein, was das Schwere zu einem bloß potentiell unten Befindlichen mache, das heißt, was sie hindere, unterhalb der tragenden Säule oder, wenn diese fortgenommen, unterhalb des betreffenden Mittels zu sein (15, 13—21).

Auch aus einem Satze des Aristoteles soll folgen, daß nur dann, wenn ein an sich Bewegtes vorhanden sei, das Schwere accidentell bewegt werden könne. Derselbe lehrt nämlich, daß, falls kein umgebendes Mittel vorhanden, eine Succession in der Bewegung und darum eine natürliche Bewegung unmöglich sei. Denn da im Vollen der Körper um so schneller falle, je dünner das Mittel sei, so würde, falls der Körper im Leeren eine successive Bewegung habe, ein Grad der Verdünnung des Mittels denkbar sein, bei dem der Körper ebenso schnell falle, wie im Leeren. Da aber ein noch so verdünntes Medium noch immer den Raum fülle, so würde hier also der Denkwiderspruch sich ergeben, daß ein Körper im Vollen ebenso schnell falle als im Leeren, was unmöglich sei (15, 22—16, 12).

Man dürfe dagegen nicht einwenden, daß dieser Widerspruch nur aus der Annahme einer unendlichen Verdünnbarkeit des Mittels folge, also nichts beweise, weil jene unendliche Verdünnung nicht ausführbar sei. Denn nicht darauf komme es an, wenn es sich um einen Denkwiderspruch handele, ob etwas physisch ausführbar, sondern ob es denkbar sei; denkbar aber sei jener höchste Grad der Verdünnung [1] (16, 13—14).

Aber wie es hiermit auch stehen mag [2], in keinem Falle würde es für die Bewegung durch das Volle und das Leere ein gleiches Maß geben; denn eine in zeitlicher Folge sich vollziehende Bewegung durch das Leere ist noch aus einem anderen Grunde unmöglich. Dieser zeitliche Verlauf im Durchschreiten des gefüllten Raumes ergiebt sich nämlich aus dem Widerstande,

---

[1]) Ich habe den lückenhaften Text nach Averroes und Albertus Magnus ergänzt; vgl. S. 16 Anm. 2.

[2]) Vielleicht sind die Worte *et hoc dato* nicht Anfang des neuen Arguments, sondern es ging auch hier noch etwas vorher.

welchen der fallende Körper an dem Mittel, durch das er sich bewegt, findet. Im Leeren, wo ein solches Widerstand leistendes Mittel nicht vorhanden ist, würde also ein schwerer Körper nicht in einer successive verlaufenden Bewegung von oben nach unten gelangen, sondern er würde ohne zeitlich verlaufende Bewegung sofort unten sein. Eine Bewegung im Leeren ist also unmöglich (16, 14—27).

Unser Autor macht diese Ausführungen zunächst deshalb, um zu zeigen, daß ein accidentelles Sich-selbst-Bewegen des Schweren nur dann möglich ist, wenn zuerst ein an sich Bewegtes — das Mittel — vorhanden ist. Der gegen den ersten Lösungsversuch gerichtete, bisher unerledigte Gedanke, das Mittel könne nicht deshalb das an sich Bewegte sein, weil auch ohne ein solches Mittel Bewegung möglich sei, nämlich im Leeren [1]), ist damit zurückgewiesen. Im Leeren giebt es keine Bewegung. Beides, das Vorhandensein eines Mittels und die Möglichkeit der Bewegung, scheint also an einander geknüpft zu sein. Aber die Sache und die vorgebrachten Beweisgründe erregen ein selbständiges Interesse beim Verfasser. In weitschichtiger Darlegung behandelt er den Fall im Leeren und die Meinung des Aristoteles darüber (Exkurs). Was er sagt, hängt zwar mit dem zu beweisenden Satze noch zusammen, kommt aber auch auf ferner liegende Punkte.

Eine Bewegung im Leeren, wende man ein, sei dennoch möglich. Denn für eine solche sei nur der Unterschied des räumlichen Vor und Nach erforderlich, und dieser bleibe auch im Leeren, in dem ja die mathematische Quantität verbleibe (17, 1—5).

Schon Albert von Köln und Thomas von Aquino hätten sich mit diesem Einwand abzufinden gesucht [2]).

Unter Berufung auf Aristoteles, nach dem es im Leeren sowenig wie im Nichtseienden Unterschiede gebe [3]), leugne Albertus Magnus den Unterschied des Vor und Nach im Leeren. Aber diese Erklärung Albert's, meint unser Autor, treffe nicht zu. Denn solche Unterschiede, welche die Bewegung

---

[1]) S. oben S. 171.

[2]) Die Nachweisungen aus Albert und Thomas siehe in den Anmerkungen zum Text, S. 16 und 17.

[3]) S. S. 16 Anm. 2.

eines im Leeren befindlichen Körpers gerade nach einer bestimmten Richtung hin, und nicht nach einer anderen, erfolgen ließen (wie das Aristoteles vom natürlichen Ort der Elemente lehrt), gebe es zwar im Leeren nicht; wohl aber seien dem Leeren, da es eine Ausdehnung, wenn auch nicht eine von einem sinnfälligen Körper erfüllte Ausdehnung, darstelle, die Unterschiede des Vor und Nach eigen (17, 6–17).

Ebenso wenig billigt der Verfasser der *Impossibilia* den Ausweg, den Thomas von Aquino eingeschlagen hat. Nach dieser — in Wahrheit, trotz unseres Autors, — durchaus zutreffenden Ansicht hat der Fall im Leeren ein bestimmtes Maß seiner Geschwindigkeit. Das raumfüllende Mittel dagegen hat, wie Thomas nach Avempace ausführt, nur die Bedeutung, daß es, je nach seiner Dichtigkeit, den Fall mehr oder minder verlangsamt (17, 17—18, 10). Die Beweisführung des Aristoteles gegen die Möglichkeit einer Bewegung im Leeren sei nach Thomas von Aristoteles nicht aus seinen eigenen Voraussetzungen geführt. Dieselbe stütze sich vielmehr, als *argumentum ad hominem,* auf die Voraussetzungen der von ihm bekämpften Gegner. Denn nach diesen sei das Leere nötig, damit die Bewegung möglich sei. Für sie sei also in der That das Fehlen des Mediums der Grund der Bewegung, und ebenso ausschließlich das Medium Grund der größeren und geringeren Schnelligkeit beim Fall; der mathematische Unterschied des Vor und Nach als solcher komme für sie dagegen nicht inbetracht (18, 11—19, 4).

Unser Autor meint demgegenüber — nicht eben mit Recht —, daß der Beweis des Aristoteles selbst dann noch konkludent bleibe, wenn jemand auch nicht den ganzen Unterschied der Geschwindigkeit und Langsamkeit allein auf die Unterschiede in der Dichtigkeit des Mittels zurückführe (19, 5—11). Daß einem unendlich dünnen Mittel eine unendlich kleine Verzögerung parallel gehen würde, die aber doch nicht verschwinden und keine völlige Gleichheit in der Geschwindigkeit zwischen dem Fall im Leeren und dem im erfüllten Raum zulassen würde, sieht er nicht.

Einmal von dem strengen Faden des Beweisganges abgekommen, fügt der Verfasser ein zweites Argument hinzu, welches

das ursprüngliche Probandum zur Prämisse nimmt. Das Schwere könnte im Leeren sich nur accidentell bewegen. Dann aber müßte es zuvor ein an sich Bewegtes geben. Dies kann der leere Raum nicht sein, da das Leere unbeweglich ist. Eine Bewegung im Leeren ist also unmöglich (19, 12—18).

So kehrt denn unser Autor zu der **ersten Erklärung**, der des Averroes, zurück. Das Schwere wird von sich selbst accidentell bewegt, indem es zuerst ein anderes, das umgebende Mittel, an sich bewegt und nun durch dieses accidentell mitbewegt wird (19, 18—21).

Wenig Neues bringen die **Antworten**, die der Verfasser auf die einzelnen Gegenargumente giebt.

Daß, auch wenn das Mittel fortgedacht wird, doch der mathematische Unterschied des Vor und Nach bleibt, leugnet unser Verfasser nicht. Aber daraus folge nicht, daß das Schwere nur successive falle, sondern vielmehr, daß es ohne eine in den Unterschieden des Vor und Nach verlaufende Bewegung unten wäre (19, 22—29).

Wenn aber einer meine, daß wegen des Vor und Nach des Raumes auch im Leeren das Schwere successive fallen müsse, so sei zu erwidern, daß so vielmehr eine Antinomie entstehe. Wegen des Vor und Nach müßte das Schwere in successiver Bewegung nach unten gelangen — und dieses Glied der Antinomie habe Aristoteles ins Auge gefaßt —; wegen des Fehlens eines Mittels müsse es dagegen ohne Bewegung unten sein. Diese Antinomie aber beweise, daß die Voraussetzung zu verwerfen sei, aus der sie sich ergebe, nämlich die Möglichkeit eines Falles im Leeren (19, 30—20, 5).

Den ersten der beiden gegen die Ansicht des Averroes geltend gemachten Einwände [1]) sucht unser Autor durch eine Unterscheidung zwischen dem, was das umgebende Mittel aufgrund einer wahren Selbstbewegung aus innerm Princip bewegt, wie dies bei einem sich selbst bewegenden Lebewesen der Fall ist, und zwischen dem, was bloß accidentell sich selbst bewegt, hinwegzuräumen (20, 6—13). Daß darin eine *petitio principii* liegt, sieht er nicht.

---

[1]) Siehe S. 170.

Auf den zweiten erwidert er mit einer Analyse der Ähnlichkeiten und der Unterschiede, die zwischen einem in sich fest zusammenhangenden, alles in ihm Befindliche fortführenden Schiffe und einem nicht festen Medium vorliegen (20, 14—21, 2).

5.

War die vierte These und noch mehr die Begründung derselben verständlich nur von dem Boden ganz bestimmter Voraussetzungen aus, so führt uns die fünfte zu einem Problem, das die Philosophie aller Zeiten beschäftigt hat. Es ist die Grundfrage der Theodicee, wie die Thatsache des Übels und des Bösen in der Welt mit der allgemeinen göttlichen Kausalität und mit der göttlichen Weltregierung vereinbar sei.

In der Zeit unsers Autors [1]) ist es ein allgemein recipierter Satz, daß kein endliches Seiendes und kein positives Wirken der Kreatur Wirklichkeit oder Sein haben und behalten kann ohne den alles durchdringenden Einfluß der ersten Ursache. Knüpfte die specielle Formulierung dieses Satzes außer an die christliche Metaphysik Augustin's zum Teil auch an den Neuplatonismus des Pseudo-Areopagiten und des *Liber de causis* an, so ergab sich der Satz selbst doch als zwingende Konsequenz aus der gesamten bisherigen philosophisch-theologischen Entwicklung.

Die nähere Durchführung jenes Satzes machte keine besonderen Schwierigkeiten für das Gebiet der Naturkausalität [2]). Auf dem Gebiete der freien Willenshandlungen führte er zu dem Problem, wie die allumfassende göttliche Wirksamkeit mit der menschlichen Willensfreiheit zu vereinbaren sei. „Gott bewegt eine jede wirksame Ursache ihrer eigenen Natur gemäß, die notwendige, so daß die Wirkung ihr notwendig folgt, die freie, so daß sie ihren Akt frei setzt", war die gewöhnliche Lösung, welche man dem Problem in jener Zeit gab [3]).

---

[1]) Zum Folgenden vgl. Ignatius Jeiler, *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata.* Ad Claras Aquas 1897.

[2]) Vgl. z. B. Thomas Aqu., *Quaest. disp. de Potentia* q. 3 *de creat.* a. 7.

[3]) Vgl. z. B. Thomas Aqu., *Summa theol.* I. II^ae q. 10 a. 4 c. und ad 1; *de Verit.* q. 6 a. 3 ad 3; q. 24 a. 1 ad 3 u. s. w. Der philosophische

Galt diese Schwierigkeit gleichmäßig für alle freien Akte, so entstand eine neue Schwierigkeit für die bösen Handlungen. Albert d. Gr.[1]) stellt hier (nach Petrus Lombardus) die Lösung eines Teiles der Alten der von den Modernen geteilten gegenüber. Nach der ersteren soll der freie Wille nicht zu einer guten oder indifferenten Handlung, wohl aber zu einer bösen Handlung für sich allein hinreichen. Als Vertreter dieser Ansicht kennen wir aus dem XIII. Jahrhundert z. B. den Magister Praepositivus[2]). Die herrschende[3]) Ansicht jener Zeit knüpft dagegen mit Anselm[4]) an den Gedanken Augustin's (und des Dionysius Pseudo-Areopagita) an, daß das Üble als solches (d. h. als Übles genommen) nichts Positives sei, sondern nur der Mangel eines schuldigen Guten *(priuatio boni debiti)*, und daß daher das Üble nur in einem Guten sei. So könne und müsse denn auch die üble Handlung, insoweit sie als Handlung etwas Positives sei, von Gott als der ersten Ursache ausgehen. Der Mangel an ihr, der nicht eine wahre bewirkende Ursache *(causa efficiens)* habe, sondern aus einem Mangel oder Defekt *(causa deficiens)*

Ausgangspunkt für die Formulierung ist der dem *Liber de causis* (§. 9) entnommene (vgl. Bardenhewer, *a. a. O.* S. 265 f.) Satz: Quicquid recipitur, per modum recipientis recipitur. — Anders Durandus, I *Sent.* d. 47 q. 1 n. 9 (ed. Lugdun. 1595. p. 273 *a*).

[1]) Albertus Magnus, II *Sent.* q. 35 a. 7: Antiqui circa hanc quaestionem . . . duobus modis opinabantur. Quidam enim dicebant uoluntatem per se sufficere ad actum malum, sed non ad actum bonum uel indifferentem; et dixerunt: „Ex hoc non sequitur duo principia esse, quia uoluntas per se agit actum malum, tamen ipsa non est a se; in eo autem quod est primum principium exigitur quod sit a se et agat a se" . . . Quia uero moderni uiderunt quod perfectius est agere quam esse, uiderunt quod id quod non est a se nec potest a se manere in esse, multo minus potest agere a se ipso. Et cum actus malus secundum conuersionem ad materiam sit simpliciter actus egrediens a potentia actiua perfecta secundum naturam, ideo concluserunt quod non egreditur ab ea nisi secundum quod mouetur a causa prima; alioquin sequeretur duo principia esse. Et haec est causa quare et alia opinio fere cessit ab aula et a multis modernorum reputatur haeretica.

[2]) Jeiler, *a. a. O.* S. 3 Anm. 1. Praepositivus war 1207 Kanzler der Pariser Universität (Bulaeus III. p. 70[illegible]).

[3]) Vgl. Albertus Magnus am Schluß der Anm. 1 citierten Stelle. Ebenso Thomas Aqu., II *Sent.* d. 37 q. 2 a. 2: quam (sc. opinionem) ad praesens nulli uel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici. Denn, wie Aegidius Colonna II *Sent.* d. 37 q. 1 a. 3 dazu sagt: Posteriores existentes super humeros priorum longius uident quam priores.

[4]) Anselm, *De concordia praescientiae* etc. *cum libero arbitrio* q. 1 a. 7.

entspringe, habe dagegen seinen Grund nicht in Gott als der ersten Ursache, sondern allein in der Kreatur [1]).

Stimmen in dieser Grundauffassung, trotz einzelner Modifikationen im Ausdruck, fast alle Denker jener Zeit überein [2]), so ist der in unserer Schrift bekämpfte Gegner anderer Ansicht. Anstatt sich zu bemühen, die darin liegenden Schwierigkeiten zu lösen, stellt unser „Sophist" frischweg den Satz auf: Unter den menschlichen Handlungen giebt es keine schlechte Handlung, so daß wegen dieser Schlechtigkeit jene Handlung verhindert oder einer wegen derselben bestraft werden müßte (21, 4—6).

Der erste Grund, der dafür angeführt wird, ist der, daß alle menschlichen Handlungen aus der von dem weisesten Weltregierer gesetzten Ordnung hervorgehen, also weder verhindert, noch bestraft werden dürfen, zumal durch eine Strafe, welche jener oberste Regierer selbst bestimmt haben sollte (21, 7—13).

Der zweite geht aus von dem Gedanken, daß alles Übel nur relativ sei. Wie im Staate eine Anordnung für die Brotbäcker z. B. nachteilig, für die Gesamtheit aber heilsam sein könne, so habe jede menschliche Handlung, wenn sie auch für irgendwelche Einzelne übel sei, doch im Hinblick auf das Ganze ihr Gutes. Der Mensch dürfe also wegen derselben nicht bestraft werden (21, 14—20).

Der dritte Beweis variiert den ersten. Entweder sind alle menschlichen Handlungen vom obersten Weltregierer begründet; dann aber kann er für keine derselben eine Bestrafung angeordnet haben. Oder er hat für einige menschlichen Handlungen Strafe angeordnet; dann aber sind nicht alle menschlichen Handlungen durch seine Weltordnung begründet (21, 21—24).

---

[1]) Alexander Halens., *Summa* II q. 100 membr. 3 a. 6 §. 3. Albertus Magnus (außer der S. 177 Anm. 1 citierten Stelle) *Summa theol.* I tract. 20 q. 79 part. 3. Bonaventura, II *Sent.* d 37 a. 1 q. 1 (vgl. a. 1 q. 1—3). *Ebd.* a. 2 q. 1; d. 34 a. 1 q. 2. Thomas Aquino, II *Sent.* d. 37 q. 1 a. 2; q. 2 a. 2. *Ebd. Quaest. disp. de Malo* q. 3 a. 2. *Summa theol.* I. II[ae] q. 109 a. 2 ad 2; *Cont. gent.* III c. 66. 67. 89. 90. 162. Aegidius Rom., II *Sent.* d. 37 q. 1 a. 3. Richardus a Mediauilla, II *Sent.* d. 37 a. 3 q. 1. Duns Scotus, II *Sent.* d. 37 q. 1 u. 2; *Report.* II d. 37 q. 2. Heinrich von Gent, *Quodl.* XIV, q. 1.

[2]) Vgl. auch Maimonides, *Führer*, III c. 10, wo freilich nicht vom moralischen, sondern vom physischen Übel die Rede ist.

Beruhen diese drei bezw. zwei Gründe auf einem theologischen Fatalismus, so stützt sich der folgende auf einen psychologischen Determinismus. Keine Wirkung, so wird unter Berufung auf Avicenna [1]) ausgeführt, kommt zustande, außer durch eine Ursache, hinsichtlich derer das Sein der Wirkung notwendig ist. Denn eine Ursache, bei der etwas sowohl sein, als nichtsein kann, würde dasselbe nicht zum Sein determinieren. Was der Mensch also will und thut, will und thut er mit Notwendigkeit. Für das, was einer aber mit Notwendigkeit will oder thut, darf er weder bestraft werden, noch hat die Strafe hierbei irgendwelchen Nutzen (21, 24—22, 3).

Bereits De Wulf [2]) hat darauf hingewiesen, daß die hier entwickelten Anschauungen sich fast wörtlich unter den 1270 Dezember 10 von Stephan Tempier censurierten dreizehn Sätzen [3]) wiederfinden; und die von ihm gegebenen Nachweise lassen sich noch stark vermehren, wenn wir auch die 1277 März 7 verworfenen 219 Sätze [4]) heranziehen. Schon unter den Sätzen des Jahres 1270 begegnen uns die beiden, daß der Wille des Menschen mit Notwendigkeit will oder wählt [5]), und daß der „freie Wille“ (das *liberum arbitrium*) ein passives, kein aktives Vermögen ist, und daß er mit Notwendigkeit von dem lusterregenden Objekt (dem *appetibile*) bewegt wird [6]).

---

[1]) Siehe S. 21 Anm. 2.

[2]) De Wulf, *Histoire de la philos. scol. dans les Pays-Bas*, p. 277.

[3]) Denifle, *Chartul. uniuers. Paris.* I, p. 486 f. Siehe oben S. 105 ff.

[4]) Denifle, *a. a. O.* S. 543 ff.

[5]) *Prop.* 3: Quod uoluntas hominis ex necessitate uult uel eligit (Denifle, S. 487).

[6]) *Prop.* 9: Quod liberum arbitrium est potentia passiua, non actiua; et quod necessitate mouetur ab appetibili. — Wenn *Prop.* 12 dieser Thesen die göttliche Providenz leugnet, indem Gott die Erkenntnis des Individuellen (*Prop.* 10; averroistisch), überhaupt die Erkenntnis eines von ihm verschiedenen Objektes (*Prop.* 11, — auch *Prop.* 3 der Sätze von 1277 — nach Aristot. *Metaph.* XII 9, p. 1074 b 21 ff.) abgesprochen wird, so steht das nicht mit dem *bonus prouisor* unseres „Sophisten“ im Widerspruch, denn bei diesem *bonus prouisor* handelt es sich um allgemeine Anordnungen, nicht um die speziellen und individuellen der Providenz. Und wenn p. 21, 21—24 auch auf dieses Individuelle und Spezielle gehen sollte, so stellt jener Beweisgang sich als Antinomie dar.

Der hier ausgesprochene psychologische Determinismus kehrt wieder in den Propositionen von 1277. Der Wille wird stets durch das stärkere Motiv bestimmt [1]. Die Affektionen üben eine zwingende Gewalt auf den Menschen aus [2]; die Vorstellung bestimmt das Wollen des Menschen eben so wie das Begehren des Tieres [3]; so lange die Disposition — die Affektion oder die Vorstellung — bleibt, bleibt auch das Wollen [4]. Der Wille, der, wie die Materie, aus sich weder zu dem einem, noch zu dem anderen determiniert ist, wird von dem Objekte des Begehrens so bestimmt, wie die Materie von dem Agens [5].

Auch der fatalistische Gedanke, der alles Geschehen, auch das des Menschen, in einen nötigenden allgemeinen Weltzusammenhang verkettet sein läßt und — mit den alten Megarikern [6] — nichts als möglich zuläßt, außer was wirklich ist [7], tritt uns in jenen Sätzen entgegen. Zumeist zwar wird diese fatalistische Gebundenheit aus dem Einfluß der Gestirne [8], des

---

[1] *Prop.* 164: Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem. *Prop.* 208: Quod duobus bonis propositis, quod fortius est, fortius mouet. Vgl. *Prop.* 134.

[2] *Prop.* 136: Quod homo agens ex passione coacte agit.

[3] *Prop.* 159: Quod uoluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti. Vgl. *Prop.* 158. 163. 173.

[4] *Prop.* 131: Quod uoluntate existente in tali dispositione in qua nata est moueri, et manente sic disposito quod natum est moueri, impossibile est uoluntatem non uelle. *Prop.* 129: Quod uoluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.

[5] *Prop.* 135: Quod uoluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili sicut materia ab agente. Vgl. *Prop.* 160: Quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur. Ähnlich *Prop.* 128.

[6] Vgl. Zeller, *Philosophie der Griechen.* 3. Aufl. II, 1. S. 220. 230 f.

[7] *Prop.* 21: Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse; et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas.

[8] *Prop.* 133: Quod uoluntas et intellectus non mouentur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia. Vgl. *Prop.* 132. 143. 161. 162. 195. 207; auch 209, wenn dort unter dem motor primus, wie der Zusatz des Stephan Tempier nahelegt, der Fixsternhimmel verstanden wird (diese Deutung giebt offenbar auch Raymundus Lullus als möglich zu, wenn er — nach Cod Monac. 10497 — zu der These bemerkt: Et sic uerum dicis, si intelligis de primo motore qui est deus). Ebenso schon unter den 1270 verworfenen Sätzen *Prop.* 4: Quod omnia quae hic in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum caelestium.

Klimas u. s. w.[1]) erklärt. Aber daneben tritt doch, wenigstens in hypothetischer Form, der Fatalismus auch in specifisch theologischer Fassung auf: Ein Vorauswissen des künftigen Kontingenten seitens der ersten Ursache ist unmöglich, da das göttliche Vorauswissen die nötigende Ursache des Vorausgewußten ist[2]).

Auch einzelne mehr nebengeordnete Gedanken finden unter den Thesen von 1277 ihr Analogon. So fast wörtlich der Satz, daß nur eine nötigende Ursache, die kein Sein oder Nichtsein zuläßt, die Wirkung herbeiführt[3]). Und wenn unser Autor von der Bestrafung menschlicher Willenshandlungen nichts wissen will, so fehlt auch dafür unter jenen Sätzen wenigstens ein Anklang nicht[4]).

So hat sich uns auch hier nicht der Verfasser unserer Schrift, sondern der von ihm bekämpfte „Sophist“ als *Sigerus personatus* enthüllt. Hören wir, was unser Autor demselben entgegnet.

Unter den menschlichen Handlungen, ist seine These, giebt es solche, die schlechtweg dem menschlichen Geschlechte übel *(mali)* sind, die deshalb verhindert werden müssen und für welche dem Thäter Strafe zukommt; und diese Strafe ist von dem obersten Regierer der Welt verordnet, da es auf seine

---

[1]) *Prop.* 142: Quod ex diuersitate locorum acquiruntur necessitates euentuum.

[2]) *Prop.* 42: Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium . . . Tertia (ratio) est ordo causae ad causatum; praescientia enim diuina est causa necessaria praescitorum. Quarta est ordo scientiae ad scitum; quamuis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem contradictionis; et hoc magis in scientia diuina quam nostra.

[3]) Mit 21, 27 ff.: Nullus effectus euenit nisi a causa, respectu cuius suum esse necessarium est . . . causa enim, ex qua res potest esse et non esse, non determinat rem ad esse. Vgl. *Prop.* 128: Quod illud quod de sui natura non est determinatum ad esse uel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui.

[4]) *Prop.* 158: Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo uoluntas non manet libera; et quod poenae non adhibentur a lege, nisi ad ignorantiae correptionem, et ut correptio sit aliis principium cognitionis.

Anordnung zurückgeht, wenn die Gesetzgeber die Übelthäter *(malos)* bestrafen (22, 4—8).

So interessant auch die Begründung ist, so lehrreich ihre Vergleichung mit früheren und späteren Lösungsversuchen jenes wichtigen Problems, von denen die zeitgenössischen oben (S. 177 f.) wenigstens kurz angedeutet wurden, auch sein würde, so kann ich doch hier weder in eine nähere quellengeschichtliche Beleuchtung derselben, noch in eine sachliche Würdigung der nicht ganz befriedigenden Theorie eintreten, da dieses zu weit führen würde. Ich beschränke mich daher auf eine kurze Skizzierung.

Der Unterschied der guten und der üblen Handlungen ergiebt sich aus dem Verhältnis zur richtig urteilenden Vernunft *(recta ratio)*. Gut ist das Vernunftgemäße, übel das Vernunftwidrige (22, 9—11).

Zwar muß auch die für den Menschen üble Handlung auf die erste Ursache zurückgeführt werden, aber nicht hinsichtlich dessen, was mangelhaft[1]) in ihr ist. Dieser Mangel *(defectus)* in der Handlung geht hervor aus einem Mangel der Vernunft, die ihre vernünftige Entscheidung nicht durchsetzt; dieser letztere Mangel aber aus dem accidentellen Zusammentreffen mit einem Agens, z. B. einem sinnlich angenehmen Objekte, das die Vernunft zur Sinnlichkeit herabfallen *(deficere)* läßt. Das Agens, seine Wirkung und sein Zusammentreffen mit der Vernunft geht aus der von der ersten Ursache gesetzten Ordnung hervor, nicht aber das Fehlen *(defectus)* der Vernunft 22, 13—23)[2]).

Die rechte menschliche Vernunft hat die menschlichen Handlungen zu dem hinzuordnen, was für den Menschen gut ist, nicht was für andere Naturwesen, die dem menschlichen Handeln nicht unterstehen, gut ist. Darum kann — und dies ist der Grundgedanke unseres Autors — etwas für den Menschen ein Übeles sein, was vom Standpunkt des Universums aus dies nicht ist (22, 24—23, 4).

Da die menschliche Vernunft die menschlichen Handlungen auf das Gute zu richten hat, hierfür aber die Bestrafung der Übertretungen ein geeignetes Mittel ist, so ist die Einsetzung von Strafen für die menschliche Vernunft Erfordernis (23, 5—10).

---

[1]) Statt *effectus* S. 22 Z. 14 ist *defectus* zu schreiben.

[2]) Vgl. damit z. B. Albertus Magnus, *S. theol.* I tr. 20 q. 79 p. 3.

Obwohl also auch die üblen Thaten auf die Ordnung des obersten Weltregierers zurückgehen — nicht freilich hinsichtlich dessen, was mangelhaft in ihnen ist, da dies vielmehr aus dem Mangel der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens hervorgeht —, so ist nichtsdestoweniger auch die Bestrafung jener Thaten vom obersten Princip angeordnet. Beides schließt sich darum nicht aus, weil es in verschiedener Beziehung steht. Bei dem Ersten ist das Wohl des ganzen Universums, bei dem Zweiten das für den Menschen Gute Gesichtspunkt. Der menschliche Gesetzgeber hat nur das Wohl des Menschen ins Auge zu fassen; unter die Ordnung des ersten Princips dagegen fallen viele unter einander entgegengesetzte Ordnungen (23, 11—24, 5).

Damit sind der dritte und erste Einwand gelöst (24, 6—14).

Wenn aber der zweite meint, solche Handlungen, die nur von einem besondern Gesichtspunkte aus übel seien, dürften überhaupt nicht bestraft werden, so ist zu erwidern, daß bei einer menschlichen Handlung für die Frage ihres moralischen Charakters und ihrer Strafwürdigkeit eben die Beziehung auf das Menschengeschlecht inbetracht kommt (24, 15—20).

Eingehend wird der vierte, auf die Wirkungsweise der Ursache gestützte Beweis behandelt. Ein dreifaches Notwendiges (*necessarium*) wird unterschieden. Das erste ist das des äußeren Zwanges oder der Gewalt (*coactionis*), welches beim freien Wollen nicht stattfinden kann und die Bestrafung ausschließen würde. Das zweite liegt vor, wenn einer aus einer Ursache, die nicht behindert werden kann, etwas will und thut. Auch bei einer derartigen Notwendigkeit — es ist die durch innere Determination gemeint — könnte von einer Bestrafung nicht die Rede sein. Die dritte Art des Notwendigen haben wir dann, wenn die Wirkung aus einer Ursache hervorgeht, die zwar ihrer Natur nach behindert werden kann, aus der aber dann, wann sie in der Disposition sich befindet, in welcher die Wirkung aus ihr hervorgeht, und wenn sie eben nicht behindert ist, die Wirkung mit Notwendigkeit hervorgeht. So ist — nach Avicenna — jede Wirkung in Bezug auf ihre Ursache eine notwendige Wirkung (24, 21— 25,8).

Die beiden letzten Arten des Notwendigen sind scharf voneinander zu unterscheiden. Zum Beispiel führt sowohl die Zusammensetzung des Organismus aus Gegensätzen, wie der Genuß von etwas Glühendem den Tod herbei. Aber während jene Zusammengesetztheit des Organismus ihrer Natur nach an ihrer Wirkung nicht behindert werden kann und daher als Notwendiges der zweiten Art schließlich immer den Tod herbeiführt, kann die Wirkung jenes Glühenden durch Gegenmittel behindert werden. Dasselbe führt daher, obwohl es unbehindert eine notwendig wirkende Ursache im Sinne des Notwendigen der dritten Art, ist, doch nicht stets jene Wirkung herbei (25, 8—15).

Wie ein solches Notwendiges der dritten Art also überhaupt nicht ausschließt, daß das Eintreten seiner Wirksamkeit eine Verhinderung erfährt, so wird speciell bei den menschlichen Handlungen diese Art des Notwendigen — sie wird später [1]) das bedingt Notwendige (*necessarium ex condicione*) genannt — die Behinderung durch Strafe und Strafandrohung nicht ausschließen.

In der Disposition, in der jemand etwas will und thut, wird er die Handlung natürlich nicht unterlassen. Da verhält er sich wie die Ursache, aus der die Wirkung notwendig hervorgeht. Aber weil eben jene Disposition für den Betreffenden nicht unaufhebbar ist, weil er also an sich nicht notwendig zu jener Handlung determiniert ist, so ist die Behinderung jener Handlung durch freundliche Zurede und Strafe sehr wohl möglich; an sich ist der Wille nicht notwendig determiniert (25, 15—22).

Darum sind diejenigen im Irrtum, die deshalb, weil die Ursache in jener Disposition zur Wirkung notwendig determiniert ist, schlechthin sagen, daß alles mit Notwendigkeit aus seiner Ursache hervorgeht. Denn nicht schon in dem Falle sagt man schlechthin, die Wirkung gehe mit Notwendigkeit von der Ursache aus, wenn sie notwendig von ihr ausgeht dann, wann sie von ihr ausgeht, sondern erst dann, wenn sie immer von

---

[1]) Siehe p. 26, 12.

ihr ausgeht, d. h. wenn immer, wenn die Ursache vorhanden ist, auch die Wirkung eintritt (25, 22—29).

Gegen eine solche Unterscheidung könnte man freilich einen Einwand erheben. Wenn die Ursache unbehindert ist, könnte man sagen, solle nach dem Gesagten die Wirkung stets von ihr ausgehen. Von der unbehinderten Ursache gehe also die Wirkung nicht nur notwendig dann aus, wann sie von ihr ausgeht, sondern sie gehe immer von ihr aus. Die *unbehinderte Ursache* (so werden wir den Einwand ergänzen) ist also notwendig zu ihrer Wirkung determiniert (25, 30—33).

Der Verfasser setzt dem eine scharfsinnige Erwägung entgegen, bei der allerdings die mangelhafte Textes-Überlieferung einige Unsicherheit läßt. Der Fehler dieses Einwandes (so glaube ich den Verfasser verstehen zu sollen) liegt darin, daß hier das Ganze: „*die unbehinderte Ursache*“ als Ursache gefaßt ist. Keineswegs nämlich darf man das *Unbehindertsein*, d. h. die Abwesenheit eines Hindernisses, zur Ursache machen. Diese Abwesenheit eines Hindernisses bewirkt nichts, sondern hebt nur das Vorhandensein eines Hindernisses auf. Wenn wir daher das Verhältnis der Wirkung zur Ursache betrachten, so dürfen wir nur die Ursache an sich (nicht die unbehinderte Ursache) ins Auge fassen. Wir müssen uns fragen, ob die Ursache an sich (*causa per se*) die Wirkung mit Notwendigkeit herbeiführt. Wenn bei den menschlichen Handlungen deren Ursache an sich mit Notwendigkeit wirkte, so hätten Strafen keinen Sinn. Aber es verhält sich damit vielmehr, wie — um auf das obige Beispiel zurückzukommen — mit etwas Glühendem, das genossen ist. Obwohl das Glühende, unbehindert, den Tod notwendig herbeiführt, so giebt dennoch in diesem Falle der Arzt Heilmittel, damit dasselbe eben verhindert werde, jene Wirkung auszuüben; denn an sich führt das Glühende nicht unaufhebbar den Tod herbei. So ist es auch mit den moralischen Heilmitteln, den Strafen. Sie können deshalb angeordnet werden, weil das, was Ursache der menschlichen Handlungen ist, zwar nicht in der Disposition, in der es als Ursache wirkt, wohl aber als Ursache an sich betrachtet an jener Wirkung gehindert werden kann (26, 1—27).

Unser Verfasser hatte oben den Satz aufgestellt, daß auch die bösen Handlungen von der ersten Ursache geordnet sind (*quod actus mali ordinati sunt a causa prima*). Er hatte zwar schon oben alles gethan, um das Mißverständnis auszuschließen, als prädestiniere Gott den Menschen zum Bösen. Aber er glaubt, doch noch einmal gegen solche Mißdeutung sich verwahren zu sollen. Was mangelhaft (*defectiuum*) in der menschlichen Handlung ist [1]), rührt nicht her aus einem Mangel des ersten Principes, sondern aus dem Mangel des menschlichen Willens und der menschlichen Vernunft. Keinen Mangel, sondern vielmehr die Vollkommenheit und Universalität des göttlichen Wirkens beweist es, daß dasselbe das ganze Reich des Wirklichen hervorgebracht hat, mag einiges von diesem dem Menschen, der wegen der Mangelhaftigkeit seines Willens und seiner Vernunft im einzelnen Falle nicht die rechte Stellung dazu nimmt, auch zum Falle gereichen (26, 28—27, 4).

6.

Wie eine Kriegserklärung an alle Logik, ja an alle Philosophie erscheint der letzte Satz unseres Sophisten: Es ist möglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei, und daß kontradiktorisch Entgegengesetztes von einander oder von demselben Dritten in Wahrheit ausgesagt werde (27, 6—9). In der That die formellste Leugnung des Principes des Widerspruchs. Und damit nichts fehlt, dies sowohl in seiner metaphysischen, wie in seiner logischen Form.

Wer in der Begründung freilich sonderlich Beachtenswertes, etwa einen mittelalterlichen Hegel, zu finden erwartet, wird schwer enttäuscht sein. Wie ein rechter *homo disputax* hat unser „Sophist“ aus dem Aristoteles alles zusammengesucht, was den normalen Menschen ärgern kann, ohne das Problem selbst auch nur im geringsten zu fördern.

---

[1]) Der technische Sinn der Wörter *defectus, defectiuus, deficere* darf hier, wie im Früheren, als bekannt vorausgesetzt werden. Die von mir gebrauchten deutschen Ausdrücke wollen natürlich gleichfalls im Sinne der lateinischen verstanden sein, deren Übersetzung sie sind.

Wenn einer etwas glaubt, und man kann es nicht widerlegen, so ist das wahr. Denn was ohne Widerlegung als falsch einleuchtet, das kann einer überhaupt nicht glauben. Nun glaubt aber thatsächlich, wie man aus der Ethik des Aristoteles[1]) sieht, der Unenthaltsame kontradiktorisch Entgegengesetztes: die allgemeine Regel des Sittengesetzes, daß jene Art von Handlungen nicht erlaubt sei, und den besonderen Satz, daß seine Handlung dies dennoch sei. Widerlegen aber kann man ihn nicht, da — wieder nach Aristoteles — das Princip des Widerspruchs nicht bewiesen werden kann, vielmehr der Versuch, es zu beweisen, zu einer *petitio principii* führt (27, 10—23).

Ein weiteres Argument wird — abermals nach Aristoteles, und zwar nach einer Aporie desselben — dem kontingent Zukünftigen entnommen. Daß ein Seekrieg morgen stattfinden werde, ist nicht wahr, weil es dann unmöglich wäre, daß er nicht stattfände[2]) — und es ist doch bloß ein kontingent Zukünftiges, um das es sich handelt —. Also ist es falsch, daß der Seekrieg stattfinden wird. Aber ebenso kann ich umgekehrt argumentiren: es ist nicht wahr, daß der Seekrieg nicht morgen stattfinden wird. Denn dann wäre es notwendig, daß er nicht stattfinden wird. Also ist es falsch, daß er nicht stattfinden wird. Also wahr, daß er stattfinden wird. Mithin sind die kontradiktorisch entgegengesetzten Behauptungen, daß der Seekrieg morgen stattfinden wird, und daß er nicht stattfinden wird, zugleich wahr (27, 24—28, 6).

Diesem disputatorischen Unfug gegenüber entwickelt unser Autor zunächst seine Auffassung von dem Entwicklungsgange des menschlichen Erkennens und von der Stellung des Gesetzes des Widerspruchs in ihm. Seine Theorie steht in Übereinstimmung mit Avicenna und Thomas von Aquino.

Es wird eine doppelte Thätigkeit des Verstandes unterschieden, das (begriffliche) Vorstellen (*indiuisibilium intelligentia*) und das Urteilen (*compositio uel diuisio*). In beidem giebt es ein Erstes, durch sich Bekanntes, einen durch sich bekannten Begriff und ein nicht weiter beweisbares Urteil. Der erste Be-

[1]) Die genaueren Nachweisungen hierzu, wie zum Folgenden, s. in den Textesanmerkungen.

[2]) Vgl. S. 112 Anm. 3 Ende.

griff in der Entwicklung der Erkenntnis aber ist, wie unser Verfasser mit Thomas unter Berufung auf Avicenna sagt, der des Seienden. Mit diesem aber ist der des Nichtseienden als sein Gegensatz gegeben. Da es nun in der Natur des Seienden liegt, daß es das Seiende ist, oder, was dasselbe ist, daß es nicht das Nichtseiende ist, so ist das erste aus diesem Vorstellen sich ergebende Urteil, daß das Seiende nicht nichtseiend sein kann, oder, was dasselbe ist, daß etwas nicht zugleich sein und nichtsein kann. Dieses Urteil ergiebt sich unmittelbar aus dem Verständnis der in ihm enthaltenen Begriffe; und da die Begriffe des Seienden und Nichtseienden die erstерkannten Begriffe sind, so ist also das Princip des Widerspruchs der Natur nach das erste Urteil. Wie der Begriff des Seienden jedem engeren Begriff zugrunde liegt, so erfassen wir auch das allgemeine Gesetz des Widerspruchs in allen speciellen Anwendungen (28, 7—29, 20).

Daß etwas zugleich sei und nicht sei, ist also in Wahrheit das erste *Impossibile* (29, 21—25).

Dem ersten Einwande gegenüber ist zu sagen, daß in Wahrheit niemand kontradiktorisch Entgegengesetztes zugleich glauben kann, falls er anders versteht, was er sagt. Der aus Aristoteles konstruierte Fall paßt nicht. Hier ist der psychologische Sachverhalt ein ganz anderer. Der Unenthaltsame sieht eben nicht oder beachtet nicht, daß seine Handlung unter die allgemeine Regel fällt. Aus dem allgemeinen Obersatz aber ergiebt sich noch kein Schluß auf das Besondere; hierfür ist vielmehr noch der Untersatz erforderlich, der das Besondere dem Allgemeinen unterordnet (30, 3—28). Durch eine Aufzählung der verschiedenen Weisen, in denen Bejahung und Verneinung einander entgegengesetzt sein können, wird dieses auch nach der logischen Seite hin durchgeführt (30, 29—31, 5).

Dem zweiten Einwande gegenüber entscheidet unser Autor: „Daß der Seekrieg morgen stattfinden wird, ist nicht wahr“ (31, 6-7).

Dies aus doppeltem Grunde. Was wahr ist, muß sein. Was wahr ist, kann also für die Zeit, für welche es wahr ist, nicht nichtsein. Wenn es wahr ist, daß jemand läuft, kann er nicht für diese Zeit nicht laufen. Das Gleiche gilt für die zu-

künftige Zeit. Wäre es wahr, daß der Seekrieg morgen stattfindet, so wäre dies also nicht nur wahr, sondern es wäre auch das Gegentheil unmöglich (31, 8—18). — Wir werden also, so dürfte wohl der Sinn unsers Autors sein, nicht sagen dürfen: „Es ist wahr, daß der Seekrieg morgen stattfindet", sondern: „Es ist möglich, daß er dieses thut".

Der zweite Beweisgang unterscheidet im Anschluß an Aristoteles die Behauptung der Disjunktion von der Behauptung der einzelnen Disjunktionsglieder. Auch bei dem Kontingenten der Gegenwart ist die Disjunktion — z. B. daß Sokrates läuft oder nicht läuft — notwendig wahr, obwohl das einzelne Glied, welches wirklich zutrifft, nicht notwendig ist. Ebenso bei dem Kontingenten der Zukunft. Wahr ist es darum, daß der Seekrieg morgen stattfinden wird oder nicht stattfinden wird. Das einzelne Disjunktionsglied für sich genommen (*absolute acceptum*) ist dagegen in diesem Falle, wo es sich um das kontingent Zukünftige handelt, nicht nur — wie beim wirklichen (gegenwärtigen) Kontingenten — nicht notwendig, sondern auch nicht wahr (31, 19—32, 6).

Daraus darf man nun freilich nicht eine Schlinge drehen wollen und sagen: „Also ist beides falsch, und es findet also keines von beiden statt". Denn in einer Disjunktion sind bei dem einzelnen Gliede „nicht wahr" und „falsch" nur dann logisch identisch, wenn es sich um Vergangenes oder Gegenwärtiges handelt. Bei dem Zukünftigen aber ist zwar nicht bei der Disjunktion im Ganzen, wohl aber bei dem einzelnen Disjunktionsgliede zwischen „wahr" und „falsch" noch ein Mittleres (32, 7—23).

Zum Schluß erübrigt es noch, daß wir aufgrund des Vorstehenden zu der Verfasserfrage bestimmt Stellung nehmen und zugleich versuchen, die zerstreuten Züge, welche durch die voraufgehende Untersuchung des Inhaltes unserer Schrift uns geboten wurden, zu einem mehr persönlichen Bilde zusammenzufassen.

Analyse und Quellennachweis haben uns die schon oben [1]) aus dem schriftstellerischen Charakter entnommene Ansicht durchaus bestätigt, daß wir in der Schrift eine Streitschrift vor uns haben, in welcher die Thesen eines bestimmten Gegners samt deren Begründungen von einem Anderen widerlegt werden. Die Meinung, welche Gaston Paris über die Absicht der *Impossibilia* aufstellte, kann nicht mehr aufrecht erhalten werden. Nach ihm liegt nämlich der Schwerpunkt der Schrift, ihre eigentliche Tendenz, in den Thesen selbst. Wenn der Verfasser, und dieser ist für ihn Siger, auch jedem der Sätze eine Widerlegung beifügte, so mußte doch die ruhige und — wenigstens anscheinend — indifferente Erörterung entgegengesetzter Antworten auf diese Probleme Verwirrung unter die Geister bringen [2]). In Wahrheit ist der ganze Gedankenkreis des „Sophisten" ein völlig verschiedener von dem, welcher aus der Bekämpfung spricht. Das hat sich uns deutlich bei der Analyse der Gründe erwiesen, welche hier und dort angeführt werden. Bei dem „Sophisten" finden wir einzelne, aus dem Aristoteles, dem Averroismus und der neuplatonischen Litteratur herbeigesuchte Gründe; in der Widerlegung dagegen eine systematische Entwicklung, die zwar einmal, in einer rein physikalischen Frage, auf die Seite des Averroes sich stellt, sonst aber zu Albert dem Großen, Thomas von Aquino, vielleicht auch zu dem Gedankenkreise Aegid's — natürlich auch zu Aristoteles — die nächsten Beziehungen aufweist. Der „Sophist" verdankt also seine Existenz nicht einer litterarischen Fiktion; es sind vielmehr zwei reale Persönlichkeiten, der „Sophist" und sein Gegner.

In welchem dieser beiden haben wir den Siger von Brabant zu suchen? Das kann nach dem Vorhergehenden nicht mehr zweifelhaft sein. Im weitesten Umfange fanden wir [3]) zu der fünften These, welche die Willensfreiheit leugnet und der Strafe die Berechtigung abspricht, sowie zu der Begründung

---

[1]) S. 47.

[2]) Gaston Paris in: *Revue politique et litteraire.* III[e] sér. T. II p. 585: Chacune de ces thèses est, il est vrai, suivie de sa réfutation; mais qu'on juge du trouble que pouvait jeter dans les esprits la discussion tranquille, méthodique et, en apparence au moins, indifférente de parails problèmes.

[3]) Siehe S. 179 ff.

dieser These Parallelen unter den Sätzen, die 1270 und 1277 von Stephan Tempier verworfen wurden. Haupturheber dieser Sätze aber waren Boetius der Däne und Siger von Brabant. Für die „Impossibilia Sigeri" kann natürlich von diesen beiden Boetius nicht inbetracht kommen, sondern nur der zweitgenannte. Ebenso erhielt die dritte These erst Zweck und Sinn, wenn wir sie im Zusammenhange mit dem 1277 kondemnierten Satze von der bloßen Phänomenalität der Zeit betrachteten [1]. Auch in der ersten fanden wir [2] neuplatonische Gedanken, die sehr wohl zu dem neuplatonisch modificierten, averroistischen Aristotelismus stimmen, als dessen Vertreter wir Siger kennen [3]. Und wenn dies einmal feststeht, so werden wir auch solchen Anklängen an die Sätze von 1277 in der ersten These eine gewisse Bedeutung beilegen dürfen, die an sich nicht viel beweisen würden [4]. Auch sie fügen sich jetzt als Glied in die Beweiskette ein.

Daß wir aber nicht alle sechs *Impossibilia* unter jenen Sätzen wiederfinden, darf uns nicht befremden. Mehrere sind derart, daß sie in dem Kreise, in den unsere Schrift uns führt, schwerlich von jemandem im Ernste aufgestellt wurden. So die Leugnung der Existenz Gottes (These 1) und der Gül-

---

[1]) Siehe S. 150 f.

[2]) Siehe S. 118 f. 121 f.

[3]) Siehe oben S. 108 f.

[4]) So beruhen die Einwände p. 2, 12—3, 9 auf dem (wie oben S. 121 f. nachgewiesen, dem *Liber de causis* entnommenen) Gedanken, daß die Intelligenzen ihrer Natur nach das Vermögen zum Nichtsein ausschließen sollen. Eben darum soll dann weiter Gott als bewirkende Ursache ihres Seins unnötig sein. Zum mindesten deutliche Anklänge daran begegnen uns in verschiedenen der 1277 verworfenen Thesen. Daß in den Intelligenzen Sein und Wesen nicht verschieden sei, sagt *Prop.* 79: Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est *quo est,* et *quod est.* Daß die Intelligenzen nicht Gott zur bewirkenden Ursache im eigentlichen Sinne haben, behauptet *Prop.* 70: Quod intelligentiae siue substantiae separatae quas dicunt aeternas non habent proprie causam efficientem, sed metaphorice, quia habent conseruantem causam in esse; sed non sunt factae de nouo (d. h. in der Zeit erschaffen), quia sic essent transmutabiles; vgl. *Prop.* 45: Quod primum principium non est propria causa aeternorum nisi metaphorice, quia conseruat ea, id est quia, nisi esset, ea non essent. Nur hinsichtlich dessen, was in der Potenz der Materie sein Sein hat, soll Gott bewirkende Ursache sein: *Prop.* 46. 55.

tigkeit des Gesetzes des Widerspruchs (These 6). Auch bei den andern ist es ja nicht ausgeschlossen, daß sie nicht gerade der vollen Überzeugung unsers Urhebers entsprechen. Sie konnten als disputabel hingestellt sein, ohne daß ihr Urheber ein festes Bekenntnis zu ihnen auszusprechen brauchte. Wen dialektischer Übermut zu den keksten Behauptungen führt, bei dem entspricht der Grad der positiven inneren Überzeugung nicht immer dem Maße der zur Schau getragenen Sicherheit.

Auf eine solche Auffassung dürfte auch die Schilderung führen, welche Stephan Tempier in seinem Einleitungsbriefe von dem Urheber jener 1277 März 7 verworfenen Sätze giebt. Einige Artisten sollen, über den Rahmen ihrer Fakultät hinausgehend, irrtümliche und frivole Sätze behandeln und in Disputationen als solche hinstellen, über die man verschiedener Meinung sein könne (*qnasi dubitabiles*) [1]. Und im weitern Verlaufe jenes Briefes heißt es, daß niemand jene Sätze fürder als Wahrheit lehren (*dogmatizare*), verteidigen (*defendere*) oder irgendwie zulassen (*sustinere*) solle [2]. Auch hier scheint, wenn ich die Stelle recht verstehe, der ernsthaften, überzeugten Annahme jener Sätze eine mehr disputatorische Vertretung zur Seite gestellt zu sein. Durch die in diesem Schreiben gleichfalls berührte averroistische Lehre von einer doppelten Wahrheit [3]) erklärt es sich, wie eine solche Unsicherheit in die Gedankenwelt eindringen konnte.

Zugleich giebt uns dieser Brief des Pariser Bischofes einen Fingerzeig, wie wir den Ursprung der Schrift uns zu denken haben. Das Ganze ist, wie schon oben hervorgehoben wurde [4]), schwerlich der litterarische Bericht über eine wirklich stattgefundene Disputation. Denn obwohl der „Sophist" — also Siger — in der Versammlung der Pariser Magister auftreten soll, von

[1]) Denifle, *Chartul.* I. p. 543: Nonnulli Parisius studentes in artibus, propriae facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius uanitates et insanias falsas . . . quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare praesumunt . . .

[2]) *A. a. O.:* . . . excommunicantes omnes illos qui dictos errores uel aliquem ex illis dogmatizauerint aut defendere seu sustinere praesumpserint quoquo modo.

[3]) Siehe oben S. 106. 109.

[4]) Siehe oben S. 48.

der die Einleitungsworte sprechen, so dreht sich doch alles um die Widerlegung jener Sätze. Diese Widerlegung trägt aber einen durchaus einheitlichen Charakter. Wir hätten also eine Disputation bloß zweier Persönlichkeiten — eine im wirklichen Leben jener Zeit gewiß nicht vorgekommene Einrichtung. Aber neben den Disputationen spricht Bischof Stephan auch von Abhandlungen in den Schulen [1]). An die Lehrvorträge Siger's würde ich daher, wie schon oben [2]) bemerkt, am ersten denken als an die Quelle, aus der unser Autor jene Thesen und deren Begründung geschöpft hat, wenn nicht vielleicht eine uns nicht näher bekannte Schrift Siger's ihm vorlag. Indeß glaube ich nunmehr das Erstere als das Wahrscheinlichere hinstellen zu können. Solche extravagante Sätze wie den ersten und den letzten, hat auch ein eigenartiger Denker, wie Siger, wohl schwerlich in einer Schrift veröffentlicht.

Aber wer ist der Verfasser der *Impossibilia* selbst? Das wird sich schwerlich mit Sicherheit ausmachen lassen. Es wurde gezeigt, daß er Albertus Magnus und Thomas von Aquino voraussetzt, auch mit Aegidius von Colonna verglichen werden kann. In einem nicht unwichtigen Punkte, der Frage nach der Natur der Gotteserkenntnis, fanden wir ihn im Gegensatz zu Thomas von Aquino auf der Seite Albert's stehen. Das muß uns wenigstens zur Zeit genügen.

Wenn wir nun zuletzt nach den Zügen fragen, die unsere Schrift für ein Bild Siger's liefert, sowie nach dem Charakter seines litterarischen Widersachers, so brauchen wir nur schon Gesagtes zusammenzustellen.

Von dem specifischen Averroismus Siger's giebt unsere Schrift keine sonderlich hervorstechenden Belege. Wohl aber zeigt sie uns, wie das auch für die arabischen Aristoteliker charakteristisch ist, in großer Zahl neuplatonische, auf den *Liber de causis* oder verwandte Litteratur zurückgehende Gedanken. Dazu tritt eine unter den Lateinern gerade den averroistisch Gerichteten eigene Abhängigkeit von Aristoteles entgegen, welche

---

[1]) Vgl. S. 106 Anm. 2.

[2]) S. 48.

Aristotelische Beweise auch da festhält, wo sie zu den religiösen Überzeugungen in Widerspruch treten.

Als Denker kann der Siger unserer Schrift auf sonderliche Tiefe keinen Anspruch erheben. Mancher wird durch das Bild enttäuscht sein, das die vorstehende Publikation von ihm bietet. Die Probleme von neuen Seiten anzufassen, die Fragestellung zu vertiefen, und so, wenn er sie selbst nicht fand, einer zukünftigen vollkommneren Lösung wegeröffnend vorzuarbeiten, das ist nicht die Sache dieses Siger. Mit hier und dort zusammengetragenen Argumenten unterstüzt er seine überraschenden Thesen, die mehr wie ein kecker Vorstoß, denn als das Ergebnis systematischen Durchdenkens erscheinen. Er ist kühn im Behaupten und voll spitzfindigen Scharfsinns im Begründen; in den Kern der Probleme dringt er nicht ein. Wahrer Tiefsinn ist ihm nicht zu eigen, wie ihm denn auch die rechte Festigkeit zu fehlen scheint, die stets das Ziel klar festhält und nur Vollbedachtes aufstellt, diesem aber getreu bleibt.

Im Gegensatz zu ihm steht in manchem Betracht der Verfasser der Schrift selbst. Zwar ist er gelegentlich, namentlich bei der Behandlung des vierten Satzes über den Fall des Schweren, ein wenig breiter als nötig und unterscheidet sich hier nicht immer zu seinem Vorteil von der Knappheit seines Gegners. Aber was er sagt, ist stets um der Sache willen gesprochen. Bloße Disputiersucht liegt ihm fern. Dabei ist er im allgemeinen klar in seinen Unterscheidungen, scharf in seinen Beweisgängen. Obwohl er sich ferner mit der zeitgenössischen Litteratur, speciell mit Albertus Magnus und Thomas von Aquino, auf das mannigfachste berührt, ist er doch nicht einfach ein Abschreiber. Er faßt stets die Frage scharf ins Auge und gestaltet aus der jedesmaligen Situation heraus in folgerechtem Gange die Darlegung seiner Ansicht. Nicht so interessant, wie Siger, ist er gediegener als dieser.

Beide zusammengehalten aber veranschaulichen uns die beiden Hauptrichtungen des Aristotelismus der damaligen Zeit. Bei der engen Beziehung unseres Autors zu Albert dem Großen können wir den Gegensatz in die Worte fassen: Hie Siger, hie Albert; hie arabischer, hie christlicher Aristotelismus.

Namensverzeichnis [1].

[1]) Die im Texte der *Impossibilia* vorkommenden Autoren sind schon S. 33 verzeichnet.

Verbesserungen und Ergänzungen.

S. 22 Z. 14. Statt *effectus* der Handschrift ist *defectus* zu schreiben. Vgl. S. 182 Anm. 1.

S. 35 *b* Z. 2. Hinter *causa* ist ein Komma zu setzen.

S. 47 Z. 4 von unten. Statt *Monac. lat. 10495* lies *Monac. lat. 10497* (vgl. S. 180 Anm. 8).

S. 63. Die Angabe Tocco's wird bestätigt durch Cod. Paris., Bibl. de l'Arsenal n. 532, der unter der Rubrik: De erroribus quos sanctus Thomas destruxit (fol. 39) auch enthält: De errore Gwilhelmi de Sancto Amore, Sigeri et eorum sequancium (*sic!*) Vgl. *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, par Henry Martin. T. I. Paris 1885. p. 388.

S. 113 Z. 13. Statt *Siger'r* lies *Siger's.*

Inhaltsverzeichnis.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND II. HEFT VI.

DR. CLEMENS BAEUMKER, DIE *IMPOSSIBILIA* DES SIGER VON BRABANT, EINE PHILOSOPHISCHE STREITSCHRIFT AUS DEM XIII. JAHRHUNDERT. ZUM ERSTEN MALE VOLLSTÄNDIG HERAUSGEGEBEN UND BESPROCHEN.

MÜNSTER 1898.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.